

eden, bir sözle konuşan ve ezililikle ezeli olduğunu savunan Sıfatiye ile aynı safta durmaktadır³⁴². Onlara göre Allah'ın bu sıfatları O'nun zâtı ile aynı olmayıp zâta zâiddirler. Bu sıfatların zâtla birlikte bulunmalarının manası ise zâta rağmen ya da zât haricinde var olma şeklinde değil de Zâtla var olma, O'nunla kâim olma manasındadır³⁴³.

Filozoflar, zorunlu varlığın her yönden bir olduğu ve O'nun zâtında herhangi bir çokluğun bulunmadığı, bundan dolayı da O'nun zâtı ile birlikte bulunan ezeli sıfatların varlığının kabul edilemeyeceğini savunurlar³⁴⁴. Şehristânî bu konuda filozoflara kendi çıkarımlarından hareketle karşı bir hamlede bulunur. Filozoflar varlığı i- zâtı ile zorunlu, ii- zâtı ile mümkün zâtı haricindeki başka bir şeyle zorunlu şeklinde ikili bir kategoride ele almaktadırlar. Onlara göre varlık, zorunlu ve mümkünü kapsayacak şekilde genelleştirilmekte, zorunluluk ise zâtı ile zorunlu olana has kılınmaktadır. Şehristânî'ye göre burada, Zorunlu Varlığa diğer varlıklara nispet edildiği tarzda varlık atfedilmekte sonra da zorunluluk O'na has kılınarak bu özelliği ile zorunlu varlık diğer varlıklardan özelleştirilmektedir. Şehristânî bu noktadan hareketle zorunlu varlığın zâtında çokluk olduğunun iddia edilebileceğini söyler. O'nun zâtında bir genel olan kısım yani varlık, bir de kendisine özel olan kısım yani zorunluluk bulunur. Filozoflar ise bu ithama varlık lafzının teşkiki bir anlamda kullanılmadığını söyleyerek cevap vermektedirler. Şehristânî'ye göre

³⁴² Bkz.: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, s. 191; a.mlf., *el-Milel ve'n-nihal*, s. 82. Eş'arî, *Usûlü Ehli's-Sünne*, ter. Ramazan Bıçer, İstanbul, Gelenek yay., 2010, s. 135. Şehristânî'ye göre bilgi, bilineni kuşatır. O, buradaki kuşatıcılığın zâta verilmesini imkânsız görür. Yani sadece zâttan dolayı bilen ve kuşatıcı olunamaz. Tanrı'nın kuşatıcı ve bilen olduğu kabul edildiğine göre o halde zât, bilen ve kuşatıcı olan bir sıfatla bilen ve kuşatıcı olacaktır. Bkz.: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, s. 191.

³⁴³ Gazzâlî, Tanrı'nın sıfatları konusunda bu sıfatların zât üzerine zâid olduğunu iddia eder ve bu konuda sıfatları zâtın aynı kabul eden filozoflara “bilen” kavramı ile “var olan” kavramı arasında bir farklılık ya da bilen kavramında fazladan bir anlam bulunup bulunmadığını sorar. Eğer bilenle âlimin aynı olduğu söylenirse bu durumda “O, var olan bilendir.” sözü ile “O var olan, var olandır.” Sözü arasında bir farklılık kalmayacağını iddia eder. Eğer “âlim”de fazladan bir mana daha varsa bu mana zâtına has bir mana mıdır, yoksa değil midir? Bunun zâtına has olmaması söz konusu olamaz. Eğer zâtına has fazladan bir mana ise bu tam olarak sıfatların zâta zaid olduğunu söyleyenlerin demek istedikleri şeyle aynı olacaktır. Bu akıl yürütme benzer şekilde O'nun diğer sıfatlarına da uygulanabilir. Bkz.:Gazzâlî, *el-İktisat fî'l-îtikat*, s. 132.

³⁴⁴ İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi sıfatlar konusunda ki İbn Sînâ'nın temel tavrının oluşmasını şekillendiren şey Tanrı'nın zâtında ortaya çıkacak olan çokluk problemidir. Zâtı birleşik olan varlık, bileşenlerine muhtaç bir duruma gelecektir. Böylesi bir varlık ise kendi zâtı ile Zorunlu olamaz. Bkz.: İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*, c. II, s. 164, 166-167.

filozofların bu sözü doğru kabul edilirse aynı akıl yürütme sıfatlar konusuna da uygulanarak O'nun zâtı ile bulunan ezeli sıfatların O'nda herhangi bir çokluğa yol açmadığı söylenebilir³⁴⁵.

Şehristânî'nin buradaki hamlesi yani zâtın üzerine eklemlenen sıfatların, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu tarzda, zorunlu varlığın zâtında herhangi bir çokluğa neden olmayacağını söylemesi gerek mantikî açıdan gerekse de kendisinin sıfatlar meselesinde konumlandığı mevki açısından sakıncalar doğurmaktadır. Yukarıda İbn Sîna, zorunluluk ve varlığın zorunlu varlığın zâtında çokluk oluşturmadığını söylerken iki farklı yönden bunu desteklemektedir. Öncelikle burada kullanılan “varlık” lafzının bütün var olanlar için denk bir anlamda kullanılan bir lafız olmadığını, Zorunlu olan için kullanımının mümkün olana nispetle daha öncelikli olduğunu söylediğini biliyoruz. Burada var olmak ve zorunlu olmak birbirinden ayrı düşünülemezler. Ancak, bu hüküm sıfatlara uygulanamaz. Çünkü sıfatlar ve zâtın her ikisi de kendi zâtları ile zorunlu varlık olmaktadır. Onlardan her birisi diğerinden zâtî bir ayrımla ayrılabilir. Bu noktada bilmekliği (el-‘ilmiyye) dikkate aldığımızda, “bilen olmak” ve “zât” varlığın zorunluluğunda ortaktırlar ve onlardan her birisi diğerinden zâtî bir ayrımla ayrılmaktadır. İlim ve kudret de böyledir: Her ikisi de aşkın, ezeli iki manadırlar ve diğerinde zâtı bir ayrımla ayrılabilirler. Bu durumda Tanrılığın hakikati, kendisi ile kâim olan zât ve zâtla kâim olan çeşitli sıfatlardan birleşik bir hale gelir. Bu insanın canlı ve konuşan olmaktan mürekkep olması gibidir³⁴⁶.

Bir diğer nokta da, İbn Sînâ zorunluluk ve varlığın O'nun zâtında çokluk oluşturmadığını söylerken burada “ilk sıfatı var olmak (mevcûd)” olan bir varlıktan bahsetmektedir. Zorunlu varlığın ilk sıfatı O'nun var olmasıdır. Burada varlık ve zorunluluğu birbirinden ayırmak mümkün değildir. İbn Sînâ'ya göre diğer sıfatların bir kısmı izafetle birlikte bu varlık iken bir kısmı da bir olumsuzlama ile birlikte bu

³⁴⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, s. 203-204.

³⁴⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, s. 204-205.

varlıktır. Nihayetinde O'nun zâtı haricinde sıfatlar var olmayıp O'nu niteleyen sıfatların hiçbirisi zorunlu varlığın zatında çokluk meydana getirmezler³⁴⁷.

Şehristânî'nin konumlandığı yer açısından doğuracağı sıkıntıya gelince; o, sıfatlar meselesinde Sıfatiyye ve Eş'arîlerle aynı mevzide yer almaktadır. Eş'arîlere göre ise sıfat zâtın aynı kabul edilemez. Sıfatların zâtta çokluk meydana getirmeyeceğini söylemek de Şehristânî'nin mensubu olduğu ekol açısından mümkün değildir. Çünkü bu durum sıfatların zâtla aynı olduğunu kabulü gerektirecektir ki bu da onu, sıfatlar konusunda ta'ile düşmekle itham ettiği filozoflar ve Mu'tezileye ya da sıfatları hal olarak kabul eden kelamcılarının safına yaklaştıracaktır.

İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın sıfatlarının zâtla ilişkisi ya izafet ya olumsuzlama ya da bunların her ikisinin birleşimi şeklindedir. Bu, sıfatların O'nun zâtında çokluk oluşturmamaları ve O'nun, zorunlu varlık oluşu ile çelişmemesi içindir. Buna göre, O'nun bilmesi yani ilim sıfatı da izafilik ve olumsuzlamanın birleşimidir³⁴⁸. Şehristânî'ye göre ilim, kudret ve hayatın zorunlu varlık için olumsuz (selbî) sıfatlar olduğu söylenemez. Yani, O'nun âlim olmasının manası cahil olmamasıdır denilemez. Çünkü cahil, bazen âlim olmayan olarak düşünülür ki bu da

³⁴⁷ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 113-114; a.mlf., **Kitâbü'n-Necât**, s. 287; a.mlf., **er-Risâletü'l-'Arşîyye**, s. 21, 23-24.

³⁴⁸ İbn Sînâ, zorunlu varlık için 3 tür sıfat kabul eder: 1- Olumsuzlama (Selbî) sıfatları: "Kıdem" sıfatı gibi. Bu sıfattan kastedilen O'ndan yokluk ve nedenselliğin iptalidir. O'nun için kullanılan "varlığı zorunlu olan" ifadesi de selbî bir ifadedir. 2- İzâfî Sıfatlar: O'nun Hâlik, Bâri ve Musavvir olması gibidir. 3- Hem olumsuzlama hem de izâfî sıfatlar: Bunlar da Mürîd ve Kâdir sıfatları gibidir. Bkz.: İbn Sînâ, **er-Risâletü'l-'Arşîyye**, s. 23-24. İbn Sînâ ayrıca zorunlu varlığın nitelendirildiği bütün olumsuzlama sıfatlarının sonuçlandırma ile (intâc) olduğunu söyler ki bu da Tanrı'ya sıfat atfedilmesi konusunda kelâmcıların da kullandığı hulfî yöntemdir. Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 94-99. Gazzâlî, *Makâsîd*'de beş tür sıfattan bahseder. Bu sıfat çeşitlerinden üçü Tanrı için kabul edilemezken diğer iki tür sıfat Tanrı için de kullanılabilir. Buna göre: 1- "İnsan cisimdir." önermesinde olduğu gibi mahiyete dâhil olan zâtî bir nitelemedir. Bu tür bir niteleme zorunlu varlıkta bulunmaz. 2- "İnsan beyazdır." önermesi gibi zâtî arazî bir nitelemedir ki bu da zorunlu varlık için kullanılamaz. 3- "İnsan bilendir." önermesi gibi arazî bir nitelemedir. Bunun *insan beyazdır*dan farkı zâtı haricindeki başka bir şeyle ilgili olmasıdır. İnsanın beyaz olması ise zâtın haricindeki başka bir şeyle ilgili değildir. Bu tür sıfatların da zorunlu varlıkta bulunması mümkün değildir. 4- "İnsan cömerttir." önermesindeki gibi zâtın kendisinden çıkan bir fiile izafe edilmesidir. Kendisinden çıkan şeylerin O'na izafe edilmesi mümkün olduğu için zorunlu varlık bu türden bir sıfatla nitelendirilebilir. 5- "İnsan fakirdir." önermesindeki gibi olumsuzlama şeklindeki nitelendirmelerdir ki bu türlü sıfatlarla da zorunlu varlık nitelendirilebilir. Bkz.: Gazzâlî, **Makâsîdü'l-felâsife**, s. 223-224. Krş., Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 574. Gazzâlî burada zorunlu varlık hakkında izafî ve olumsuzlama sıfatlarının kullanılabilirliğini söylemektedir ki bu da İbn Sînâ'nın ifadeleri ile paraleldir. Ancak o, İbn Sînâ'nın kısımlandırmasında hem izafî hem de olumsuzlama şeklinde yer bulan türden bahsetmemektedir.

âlimden daha geniş kapsamlı bir kavramdır. Kudret de böyledir. Bu sıfatların izafi manalar oldukları da iddia edilemez. Çünkü izafet isimlerinde öncelikle bir fiil meydana getiren mana anlaşılır ve fail diye isimlendirilirler. Zorunlu varlığın âlim olması ve kâdir olması ise böyle değildir³⁴⁹.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın tersine zorunlu varlığın bilgisini etkin bir bilgi olarak kabul etmez. O, bu konuda kelâmcıların genel telakkilerine uyar ve bilginin bilinene tabi olduğunu söyler. Oysaki kendisinin de ifade ettiği gibi filozoflara göre ise bilinen bilgiye tabi olmaktadır. Benzer şekilde takdir edilen de kudrete tabidir³⁵⁰.

Şehristânî'nin sıfatlar konusunda ta'ile düşmekle itham ettiği gruplara yönelik eleştirilerinden birisi de Mu'tezileden Cehm b. Safvan ve Hişam b. Hakem gibi kelâmcıların iddia ettikleri tarzda zorunlu varlığın, O'nun oluşla birlikte değişmeyen ezeli âlim olduğunu kabul ettikten sonra, O'nun zâtında bütün bilinenlerle ilgili, yaratılmış bir ilim bulunduğunu ispatlamaya çalışmaları noktasındadır³⁵¹. Yani kendisi ezeli olan zorunlu varlığın ilminin yaratılmış bir ilim olduğu iddiasıdır.

Şehristânî, O'nun zâtında yaratılmış bir ilmin bulunmasını yani O'nun ilminin hâdis olmasını kabul etmez. Ona göre Allah'ın ilmi ezelidir. Çünkü O, kendisi için bir ilim yaratmış olsaydı bunu ya O'nun zâtında ya bir mahâl de ya da zâtında veya bir mahâlde olmaksızın yaratmış olurdu. Zâtında yaratmış olsaydı bu, O'nun zatında değişimi gerektirirdi. Eğer bir mahalde yaratmış olsaydı o halde bir mahalle vasıflanması gerekirdi. Bir mahal olmaksızın yarattığını söylemek de özelleşmeyi nefyedeceği için kabul edilemez³⁵². Şehristânî bu konuda Gazzâlî ile paralel düşmektedir. Gazzali'ye göre de sıfatların tamamı kadîmdir. Çünkü aksi taktirde Allah yaratılmışlara mahal olmuş olurdu ki bu da imkansız bir şeydir³⁵³.

Tanrı'nın ilmi bahsinde üzerinde en fazla durulan ve etrafında sert tartışmaların meydana geldiği mesele Tanrı'nın tikellere dair olan bilgisi

³⁴⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, s. 208.

³⁵⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, s. 209.

³⁵¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, s. 215.

³⁵² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, s. 215-216.

³⁵³ Gazzâlî, *el-İktisat fi'l-İtikat*, s. 142.

noktasındadır. Tek, Basît ve değişmeyen varlık olan Tanrı sürekli değişime uğrayan tikelleri bilebilir mi? Bu soru Müslüman bir çevrede yetişen düşünürün İslâm'ın Allah tasavvurunu göz önünde bulundurularak cevaplaması gereken bir sorudur. Eğer Tanrı'nın tikelleri bilebileceği kabul edilirse bu nasıl bir teori ile ortaya konulabilir. Bu çetin mesele İbn Sînâ'nın üzerinde hassasiyetle durduğu ve aynı zamanda ona yönelik eleştirilerde en fazla gündeme getirilen bir problemdir.

Şehristânî bu problemin çözümü için ileri sürülen bazı teorileri inceler. Bu bağlamda filozoflara atfen zorunlu varlığın küllileri bilebileceği, tikelleri ise bilmeyeceği şeklinde bir aktarımda bulunur ve bu teoriyi zorunlu varlığın âlim olması ile çelişkili olduğu gerekçesi ile eleştirir. Çünkü hüküm vermek ancak tikelleri bilmekle mümkün olmaktadır, Tanrı'nın tikelleri bilmemesi ise O'nun âlim olması ile çelişmektedir.³⁵⁴.

Şehristânî yukarıda filozoflara atfen Tanrı'nın tikellere dair bilgisi ile alakalı olarak bir aktarımda bulunmakta ve bir değerlendirmeye gitmektedir. Onun burada yaptığı alıntı filozofların ortak kanaati değildir. İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın ilmi ile ilgili açıklamalarına baktığımızda, Şehristânî'nin yukarıda bahsettiği filozoflar arasında yer almadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

İbn Sînâ yukarıdaki zor problemi çözmek için ontoloji ve epistemolojinin iç içe olduğu bir teori ortaya koyar. O, zorunlu varlıktan bahsederken O'nun hem akleden (âkil), hem akıl, hem de akledilen (ma'kûl) olduğunu söyler. O, kendi zatı itibari ile akleden, akıl ve akledilendir³⁵⁵. Dolayısı ile O'nun zâtı dışında ilmini temellendirecek başka bir ilke aramak gereksizdir. O, maddeden soyutlandığı için salt akıldır. Salt akıl olan zorunlu varlık kendi zâtını akletmesinden dolayı akleden, bilgisine konu olan da yine kendi zâtı olması hasebi ile de akledilen olmaktadır. Zorunlu varlığın ilmi konusundaki asıl problem ve Şehristânî'nin de yukarıda odaklandığı meselenin özü, Tanrı'nın sudur süreci sonucunda ortaya çıkan varlıkları bilip bilmediği ve biliş tarzı ile alâkalıdır. Yani sorun ezeli olan aşkın varlığın, sınırlı varlığı bilmesi ve bu bilmenin tarzı konusundadır.

³⁵⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîlâm*, s. 223-224.

³⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik* II, s. 102-103; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 280-281; a.mlf., *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, s. 24-25.

İbn Sînâ zorunlu varlığın mümkün varlıklara dair olan bilgisini yani çokluk problemini, O'nun, sudurun ilkesi olması noktasından hareketle temellendirmekte ve O'nun kuşatıcı bir bilgi ile bütün eşyayı bildiğini ortaya koymaktadır³⁵⁶. Sudurun ilk ilkesi olan zorunlu varlık, mümkün varlığı her şeyin zâtlarının nihayetinde O'na ait olması dolayısı ile bilmektedir³⁵⁷. Bu durumda O'nun eşyaya dair olan bilgisi eşyadan değil de O'nun zâtından kaynaklanmakta olup³⁵⁸ tek bir bilgidir³⁵⁹. İbn Sînâ'nın burada ortaya koyduğu bilgi teorisi zorunlu varlık için zorunlu bir bilgidir. Bu tür bilme tarzı kendisi her bakımdan mükemmel olan Tanrı için en mükemmel bilme tarzıdır³⁶⁰. Bu noktada konuyu tekrar İbn Sînâ'nın ontolojisine bağlarsak zorunlu varlığın zorunlu bilgisi sonucunda var olan mümkün varlıklar kendilerini zorunlu bir bilgi ile var kılan (Zorunlu Varlığa) nispetle başkası ile zorunlu varlık (vâcibün ligayrihi) olmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre bütün varlıklar, varlıklarını bir şekilde tüm varlığın ilkesi olan zorunlu varlıktan almışlardır. Bundan dolayı da tikellere dair hiçbir şey O'na gizli olmaz. Çünkü tikellerin varlık sebebi O'nun bilgisidir. Burada O'nun bilgisi aynı zamanda fâil sebep olur. Bundan dolayıdır ki O, bütün tikelleri bilir ancak O'nun tikellere dair olan bilgisi külli bir tarzıdır³⁶¹. Burada zorunlu varlığın bütün var olanların nihai varlık kaynağı olması onun tikellere dair bilgisinin de kaynağı olmaktadır. Her şeyin özü nihayetinde zorunlu varlıktan geldiği için zorunlu varlık

³⁵⁶ Bkz.: İbn Sînâ, **İşâretler ve Tenbihler**, s. 168 vd.

³⁵⁷ İbn Sînâ, **İşâretler ve Tenbihler**, s. 144.

³⁵⁸ İbn Sînâ, **İşâretler ve Tenbihler**, s. 165. Ayrıca bkz.: A.mlf., **et-Ta'likât**, s. 28. Zorunlu varlığın akıl, akleden ve akledilen olması kendi zâtı itibarı ile olduğu için O'nun zâtında çokluğu gerektirmemektedir. Burada bilgiye konu olan da bilen de bilme de aynı zâttır ve bundan dolayı da burada çokluk bulunması gerekmez. Ancak zorunlu varlığın kendi zâtı dışındaki varlıkları bilmesi ilk elden zâtta çokluk problemini gündeme getirmektedir. İbn Sînâ bundan dolayıdır ki zorunlu varlığın eşyayı bilmesinin eşyadan dolayı değil de zâtından dolayı olduğunu vurgulamaktadır. Zorunlu varlık bütün varlığın ilkesi olduğu için ilkesi olduğu şeyleri bilmektedir. Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 104, 108. Arıcı bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 283. Aygün Akyol, "Zorunlu Varlık'ın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine, İbn Sînâ – Şehristânî Merkezli Bir Tartışma", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. V, sy. 10, yıl 2006/2, s. 111-131.

³⁵⁹ İbn Sînâ, **er-Risâletü'l-'Arşîyye**, s. 26.

³⁶⁰ Bkz.: Aygün Akyol, **a.g.m.**, s. 125.

³⁶¹ İbn Sînâ, zorunlu varlığın tikellerin tamamını bildiğini *Metafizik*'te şöyle ifade eder: Zorunlu varlık her şeyi tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte tikel şeyler O'ndan gizli kalmaz. Göklerde ve yerde zerre miktarında bir şey O'ndan gizli değildir. Bu tasavvuru büyük bir lutfâ gerek duyan sırlardandır. Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 105. Ayrıca Bkz; a.mlf., **Kitâbü'n-Necât**, s. 283.

onları bilmektedir. Burada zorunlu varlığın tikellere dair bilgisinin kendi zâtından kaynaklandığının ve bilme şeklinin de tümel bir tarzda olduğunun vurgulanması zorunlu varlığın ilminde, dolayısı ile de zâtında meydana gelebilecek bir değişimi yadsımak içindir. Kendisi mutlak anlamda basît olan zorunlu varlıkta herhangi bir anlamda değişimin olacağı kabul edilemez. Ayrıca O'nun ilminde bir değişiklik olabileceği kabul edildiğinde O'nun için insanlardakine benzer bir irade kabul etmek de gerekecektir ki zorunlu varlık için böylesi bir iradenin kabulü eksiklik olacaktır³⁶².

Şehristânî, zorunlu varlığın olayları küllî bir tarzda bildiğini ve O'nun zâtında herhangi bir değişimin düşünölemeyeceğini söyleyenlerin de teorilerini kabul etmez. Onun bu noktadaki itirazı küllî biliş tarzına yöneliktir. Bu teoriye itirazını da âlemde var olanların ancak kendi bireysellikleri (şahs) ile var olmalarından hareketle yani âlemin tümel bir biçimde yaratılmamış olmasından yola çıkarak şekillendirir. Bu durumda kendi bireysellikleri ile var olanların hepsine özel bir küllîlik (külliyyen hâssân) gerekir. Mesela, insan bireyinin küllîliği (külliyyetü's-şahsî'l-insânî) onun insan olması olup başka bir canlı bireyin küllîliği (külliyyetü's-şahsî'l-hayvânî âhar) değildir. Bu durumda bireyselliklerin çoğalması ile küllîler de çoğalmaktadır. Bu ise bireyleri ancak küllî bir tarzda bilen ilminin, bu küllîlerin çoğalması ile çoğalmasını gerektirecektir. Bu çıkarıma karşı küllîlerin tamamının bir tek küllîde toplandığı ve Tanrı'nın da ancak bu tek küllîyi bildiği söylenirse bu durumda da bu tek küllî de O'nun zâtının gerektirmesi (lâzımı) olur. O küllîyi bilmesi de O'nun zâtını bilmesi gibi olur ki bu durumda da tartışma "O ancak zâtını bilir." önermesine dönecektir³⁶³. Bu durumda zorunlu varlık sadece zâtını bilecek

³⁶² İbn Sînâ rasyonel bir tarzda ortaya koyduğu zorunlu varlığın ilminde ve zâtında değişme olmayacağı konusuna "Arş Risâlesi"nde Kuran'dan hareketle de bir çıkarımda bulunur. "Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit bırakır. Kitapların aslı (ümmü'l-kitâp) onun yanındadır." Ra'd Sûresi 13/39. İbn Sînâ'ya göre bu ayette "kitapların aslı" ile O'nun küllî bir tarzda ve değişikliklerden münezze olan ilmine atıf yapılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, **er-Risâletü'l-'Arşîyye**, s. 34.

³⁶³ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîlâm**, s. 231-232. Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın "Zorunlu varlık her şeyi tümel bir tarzda akleder ve hiçbir tikel O'ndan gizi kalmaz." demesinin sebebi tikeller, oluş ve bozuluşla ilgili bilginin bunların değişmesi ile değişmesidir. İbn Sînâ zorunlu varlığın ilminde dolayısı ile de zâtında değişmeyi kabul etmediğinden tümellerle ilgili bilgiyi ortaya koyarak bu durumdan kurtulmaya çalışmıştır. Bkz.: Şehristânî, **Musâra'a**, s. 81. Şehristânî burada kelâmcıların bilgi teorilerini izleyerek bilgiyi biline tabi kılmakta ve buradan hareketle de itirazını ortaya koyuyor gözükmektedir. Oysaki İbn Sînâ'ya göre ise Tanrı'nın bilgisi etkin bir bilgi olup bilinen bilene tâbiidir.

zâtı dışındaki varlıkları bilemeyecektir. Ayrıca Şehristânî, zorunlu varlığın bilgisini yaratılmışların bilgisinden ayırmak için onu tikel ve tûmelin ötesinde bir konuma yerleştirir. Zorunlu varlığın bilgisi tûmeli de tikeli de kapsayan daha yüce bir bilgidir³⁶⁴. Onun bilgisi tûmel ya da tikelle sınırlandırılmaz. Benzer şekilde O'nun bilgisi zamanî ifadelerle birlikte kullanılmaz. O, en yüce bir tarzda bilir. Şehristânî'nin bu tür ifadeleri Tanrı hakkında takdis ve tenzih ifadeleridir. Benzeri ibareleri onun konu ile ilgili yazdıklarında bulmak mümkündür ancak buralarda Tanrı'ya nispetle dile getirdiği bu yüce bilme tarzının nasıllığı konusunda o rasyonel bir açıklama getirmemekte dahası böyle bir girişimde de bulunmamakta ve meseleye bir sır perdesi çekmektedir. Bu da Gazzâlî'nin filozofların açıklamalarına karşı zaman zaman takındığı tutumu hatırlatmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın tikellere dair olan bilgisi zamana tabii olan bir bilgi değildir. O'nun tikellere dair bilgisinin şimdi, geçmiş ve geleceği içine alacak şekilde zamansal bir bilgi olduğu söylenemez. Aksi takdirde O'nun zatının sıfatı için başkalaşma arız olur. Dahası İbn Sînâ'ya göre O'nun tikellere dair bilgisinin zaman ve dehirden aşkın kutsal bir yönde olması zorunludur³⁶⁵. Bu noktada Şehristânî de zorunlu varlığın bilgisinin zamani bir bilgi olmadığını söyler. O, bir adım daha ileri gider ve zorunlu varlığın bilgisi zamani bir bilgi değildir. “Önce”, “sonra” ve “birlikte” gibi ifadeler ise zamanla mukayyet ibarelerdir. Bundan dolayıdır ki O, varlıkları, var olmalarından önce, var olduklarında bilir denilemez. Çünkü O'na nispetle zamanlar eşittir³⁶⁶ der. Ancak burada İbn Sînâ'nın tavrı zorunlu

Şehristânî'nin yukarıda dile getirdiği bu sorunu Gazzâlî'de *Tehâfüt*'te biraz daha farklı bir bağlamda gündeme getirir. Gazzâlî, filozoflar tarafından dile getirilen *O'nun bilgisi bilineni gerekli kılar* ifadesine karşın renklilik ve canlılık gibi küllî kavramları dikkate sunar. Bu kavramlar akılda bulunan yani bilinen küllî kavramlar olup bunların dış dünyada küllî varlıklarından söz edilemez. Dış dünyada küllîlerin var olmaması küllî bilme tarzını geçersiz kılmaktadır. (Bkz.: Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 74-75). Şehristânî de bu noktayı dış dünyada nesnelerin kendi bireysellikleri ile var olduklarını söyleyerek vurgulamaktadır. Gazzâlî'nin bu itirazını değerlendiren İbn Rüşd, bu itirazı bir safsata olarak nitelendirir. Ona göre tûmeli bilmekle tûmel tarzda bilmek farklı şeylerdir. Burada sözü edilen bilgi tûmel bir bilgi olmayıp tikellere ait tûmel tarzda bir bilme şeklidir. Ayrıca İbn Rüşd, tûmelin bilinen nesnenin tabiatında kuvve halinde bulunduğunu vurgular. Nitekim tikellerin tûmel bir şekilde kavranmasını tikellerdeki bu bilkuve halindeki tûmellik mümkün kılmaktadır. Bkz.: İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Dârü'l-Me'ârif, 1965, s. 200-201.

³⁶⁴ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 88-89.

³⁶⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 168.

³⁶⁶ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 90.

varlığın bilme tarzının mümkün varlıklarından farklı olması noktasında vurgu yapmak iken Şehristânî daha ziyade takdis gereği bu ifadeleri kullanıyor gözükmektedir.

İbn Sînâ yukarıda zorunlu varlığın akleden ve akledilen olmasını temelde O'nun zâtının maddeden soyutlanmasına bağlamaktadır. Maddeden soyutlanma ile zâtın diğer mahiyetleri akletmesine engel olacak bütün engeller ortadan kalkmış olmaktadır. Madde burada mahiyetlerin akledilmesi konusunda engel olarak karşımıza çıkmaktadır³⁶⁷. Şehristânî ise maddeden soyutlanmayı bilen olmak için yeterli bulmaz. Ona göre buradaki maddeden soyutlanma sonluluk, kısımlandırılma gibi şeylerin zâttan nefyedilmesine benzer ki bunların kendisinden nefyedildiği şahsın âlim olması gerekmez. Aynı şekilde de cisimlik ve heyulânın zorunlu varlıktan nefyedilmesi de O'nun âlim olmasını gerektirmemektedir³⁶⁸. Şehristânî burada ilke olarak soyutlanmayı esas alarak buradan hareketle bilen olunamayacağını ifade ediyor gözükmektedir. İbn Sînâ ise ilke olarak soyutlanmadan değil de maddeden uzak olmaktan hareket etmektedir.

İbn Sînâ zorunlu varlığın ilminin etkin bir ilim olduğunu yani nesnesini var kıldığını söylemektedir. Zorunlu varlığın bilmesi O'nun yaratması demektir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu görüşüne itiraz eder. Ona göre, zorunlu varlığın yaratması akletmesi, akletmesi de yaratması anlamında ise o zaman zorunlu varlık kendi zâtını yarattı demek gerekecektir. Yine, bilgi tümel ve tikel olabildiği gibi yaratmanın da tümel ve tikel olduğunun söylenmesi gerekecektir³⁶⁹. Yani eğer Tanrı âlemi tümel bir

³⁶⁷ İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 280-281; a.mlf., **Metafizik** II, s. 103. İslâm filozofları arasında Fârâbî de Tanrı'nın akıl, akleden ve akledilen olduğunu savunmakta ve bunu da Tanrı'nın maddeden soyutlanmasına bağlamaktadır. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Zorunlu varlık madde ile değildir ve O'nda madde de yoktur. O'nun cevheri bilfiil akıldır. Süretin akıl olmasına ve bilfiil akletmesine engel olan şey maddedir. Her ne zaman bir şey kendi varlığında maddeye muhtaç olmazsa bu şey kendi cevheri ile akledendir. Evvel'in durumu da böyledir. O, bilfiil olarak akledendir. Yine O kendi cevheri ile akledilendir. Çünkü bir şeyin bilfiil akledilen olmasına engel maddedir. O, akıl olması itibarı ile akledilendir. Çünkü O'nun hüviyeti zâtı dışında başkası tarafından akledilmeye ihtiyaç duymayan akıldır. Bilakis O, kendi kendisi ile zâtını akleder. Bundan dolayı da O kendi zâtını akleden ve bilfiil akıl olur. Zâtının kendisini akletmesinden dolayı da bilfiil akledilen olur... O, kendi zâtını akletmesinden dolayı akıl ve akledendir... O, akıldır, akledilendir ve akledendir. Bunların tamamı ile O, tek bir zât ve parçalanmayan cevherdir... akıl, akleden ve akledilen O'nda tek bir manada, tek bir zât ve parçalanmayan tek bir cevherdir." Bkz.: Fârâbî, **el-Medînetü'l-fâzılâ**, s. 46-47.

³⁶⁸ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîlâm**, s. 224; a.mlf., **Musâra'a**, s. 68, 70, 72-75 vd; a.mlf., **el-Milel ve'n-nihal**, s. 569-570.

³⁶⁹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 80.

tarzda biliyorsa o halde onu tümel bir tarzda yaratmış olması gerekirdi. şehristânî'nin bu itirazı Eş'arî geleneğinin Tanrı ve sıfatlarını birbirinden ayıran ve sıfatları Zâtla kâim kabul eden anlayışından kaynaklanmaktadır.

c- Kelâm Sıfatı

İslam'da Tanrı'nın konuşan bir varlık olması temel kaynaklara dayandırılan bir inançtır. Nitekim Kuran'da Allah'ın bazı varlıklarla konuştuğu ve sonu gelmeyecek kelimelere sahip olduğu ifade edilir. Tanrı'nın bu sıfatı genel kabul görmesine karşın, konuşmanın mahiyeti ve bilhassa konuşulananın yaratılıp yaratılmadığı noktasında keskin görüş ayrılıkları mevcuttur. Ehl-i Sünnet Tanrı'nın sonsuz bir sözle konuştuğunu kabul eder³⁷⁰. Onun konuştuğu da yani kelmı da O'nun varlığı gibi sonsuzdur³⁷¹. Eş'arîlere göre Tanrı canlıdır ve aynı zamanda emirler ve yasaklar koyan yani konuşandır. Ayrıca onlara göre Tanrı'nın konuşan olduğunu kabul etmediğimiz takdirde bu sıfatın tersini O'nun için kabul etmemiz gerekir ki; O'nun ahraz olması Tanrı olmakla uzlaştırılabilecek bir nitelik deęildir³⁷². Burada dikkatimizi çekeceği gibi Tanrı'nın konuşan olması O'nun ekmel varlık olması ile ilişkilendirilmektedir. Her yönden mkemmek olan Tanrı'nın konuşan olmaması O'nun için bir eksiklik olacaktır. Bu eksiklik de sadece Tanrı'nın zt ile ilgili bir kusur olarak kalmayacak aynı zamanda Tanrı-lem ilişkisini de sıkıntılı hâle getirecektir. Çünkü O'nun konuşması yarattıklarına emreden, yasak koyan, insanları bir yöne ya da ilkeye zorlayan olması gibi özellikleri ile ilişkilendirilmektedir ki bu niteliklerden uzak bir tanrı ise ancak deizmin tanrısı olabilir. Bu konuda İsferryn, Tanrı'nın haber vermesinin, O'nun bilen olmasına bağlı olduğuna işaret ederek

³⁷⁰ Bkz.: Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-firak**, s. 288, 290. Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşad**, s. 106. Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 118. Eş'arî, "Usl Ehl-i's-sünne", **el-İbâne** içerisinde, ter. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek yay., 2010, s. 137-138; a.mlf., **el-İbâne**, s. 27, 28, 46, 47 vd. Eş'arî bu eserinde konuşmanın Tanrı olmanın gereklerinden olduğunu ifade ederek Allah için konuşma sıfatına delil getirir. Onun bu konuda hareket noktası Kuran'da Enbiya Sresinde Hz. İbrahim'le mşikler arasında geçen olaydır. Eş'arî burada Hz. İbrahim'in "Eğer konuşurlarsa onlara sorun." (Kuran, Enbiya, 63) şeklindeki putları kasten söylediği ifadelerinden gerçek Tanrı olanın konuşması gerektiği çıkarımını yapar. Bkz.: Eş'arî, **a.g.e.**, s. 45-46. Ayrıca Bkz.: Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 118, 120.

³⁷¹ Bakilln, **el-İnsf**, s. 36.

³⁷² şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm**, s. 268. Krş. Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 120-121.

benzer şekilde O'nun zorunlu tutması, haber vermesi, uyarması ve yönlendirmesi gibi şeylerin de O'nun konuşan olmasını gerekli kıldığını söylemektedir³⁷³.

Eş'arî'nin *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*'den anlaşıldığı üzere Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın kelâm sıfatı konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir³⁷⁴. Şehristânî, Tanrı'nın kadîm ve ezeli bir kelâmının olduğu kanaatindedir. Ancak bu kelâm, Şehristânî'ye göre kavli olmayıp fiili bir tasarrufa delalet etmektedir. Burada Şehristânî ile Mu'tezilî grup arasında kelâm sıfatını sözsel olarak değil de fiili bir sıfat olarak kabul etme noktasında bir paralellik dikkat çekmektedir. Ancak, Şehristânî'ye göre Allah'ın kelâm sıfatı ezeli iken Mu'tezileye göre ise ezeli değildir³⁷⁵. Şehristânî'ye göre Tanrı'nın sözü ne Kerramiye'nin iddiası gibi O'nun kendi nefsinde yarattığı bir sözdür ne de Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bir mahâlde yarattığı sözdür³⁷⁶. Allah'ın emredici ve yasak koyucu olduğu kabul edildiğinde şu sorular gündeme gelecektir: Tanrı kadîm bir emirle mi emreder yoksa yaratılmış bir emirle mi emreder? Eğer yaratılmış bir emirle emrederse ya bu emri kendi zâtında yaratır, ya bir mahalde yaratır ya da bir mahal olmaksızın yaratır. İlk durumda zâtı yaratılmış şeylere mahal olacaktır ki bu imkânsızdır. İkinci durumda mahallin O'nun nitelikleri ile nitelenmesi gerekir ki bu mümkün değildir. Yine Tanrı'nın bir mahal olmaksızın yaratmış olması da akla uygun değildir³⁷⁷. Şehristânî'ye göre bu muhakeme nihayetinde Allah'ın kadîm sıfatlarının da kendisi ile birlikte bulunduğu sonucuna götürecektir.

³⁷³ Aktaran, Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, s. 269.

³⁷⁴ Bkz.: Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 362. Daha önce Mu'tezilî kelâmcıların Tanrı'nın sıfatlarını zâtî ve fiili olarak ikiye ayırdığına ve zâtî sıfatların O'nun zâtı ile aynı olduğunu benimsediklerine değinmiştik. Fiili sıfatlar konusundaki temayül kelâm sıfatının anlaşılmasını da şekillendirmiştir. Buradan hareketle de Kelâmullah'ın yani Kur'anın kadîm değil de yaratılmış olduğuna hükmedilmiştir. Yukarıda Eş'arî'nin de işaret ettiği üzere Mu'tezililer kelâm sıfatını fiili sıfatlar arasında kabul edip ve bunu da yaratılmış olarak nitelendirmişlerdir. Mu'tezile'nin bu tavrı Eş'arîliğin sıfatlar konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde belirleyici bir etkisi olmuştur. Bu konudaki bir inceleme için bkz.: Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 294-302.

³⁷⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm* s. 269-270. Krş., Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 362.

³⁷⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, s. 269-270. Ayrıca Bkz.: Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 288.

³⁷⁷ Bkz.: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, s. 269; a.mlf., *el-Milel ve'n-nihal*, s. 82-83.

Şehristânî sıfatiyyeden bir grubun ve isimlerini zikretmediği bazı filozofların, Tanrı'yı canlı olması ve konuşmanın tersi ile vasıflanmasını kabul edilemez olarak görmelerinden dolayı konuşma ile vasıflandırdıklarını söyler³⁷⁸. O, Tanrı'nın konuşan olması meselesinde, canlı olması ve zıddı ile nitelendirilememesi gibi ilkelerden hareketle kurulan delile itiraz eder. Ona göre bu hüküm kesin bir burhana dayanmamakta olup sadece bir iddiadan ibarettir. Nihayetinde canlı olmaları hasebi ile varlıklar beş duyu ile nitelendirilmektedirler. Nasıl ki canlı olması nedeni ile görme işitme ve konuşma gibi niteliklerle vasıflandırılıyorlarsa yine canlı olmaları nedeni ile tatma, dokunma ve koklama gibi duyuyla da nitelendirilmektedirler. Fiziki âlemde geçerli olan tatma, dokunma ve koklama gibi nitelikleri aynı ile gayb âlemine de taşıyıp kabul etmek ise mümkün değildir. Fiziki âlemde yetkinliğin gereği olarak görülen bazı nitelikler fizik ötesi âlem için noksanlık olabilmektedir. Şehristânî'ye göre bu durumda söylenilmesi gereken şey Tanrı'nın bu sıfatlardan (tatma, dokunma ve koklama) ve zıtlarından daha yüce olduğudur³⁷⁹.

Şehristânî Tanrı'nın emir veren ve yasak koyan olmasından hareketle geliştirilen delile de itiraz eder. Ona göre Tanrı'nın emir ve yasakları sözsel bir duruma veya hitaba işaret etmeyip fiili bir durumu göstermektedir. Tanrı'nın bir sözle konuştuğu kabul edilirse bu söz ya Tanrı'nın bir mahâlde yarattığı bir söz olacaktır ya da bazen işitilen bazen de işitilmeyen ezeli ve ebedi bir söz olacaktır ki Şehristânî'ye göre her iki durum da imkânsızdır. O, bu konuda Kuran'dan bazı ayetleri yorumlayarak teorisini destekler. Kur'an'da Allah'ın çeşitli varlıklara

³⁷⁸ İbn Sînâ, Tanrı'nın konuşan (mütekellim) olduğunu söyler. Ancak onun Tanrı'nın konuşan olmasından kastettiği şey kelâmcıların anladığı manada ki konuşan olmaktan uzaktır. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın konuşan olması demek O'ndan faal akıl aracılığı ile bilgilerin peygamberin kalbine akması demektir. Yoksa O'nun konuşan olması insandaki gibi ifadelerin tekrarına ya da lafızlarla ifade edilen çeşitli hayal ürünü düşüncelere râci değildir. İbn Sînâ burada Tanrı'nın konuşan olmasını açıklarken konuyu vahiy teorisine ilişkilendirerek ele almaktadır. Zorunlu varlıktan Peygamber'e gelen bilgide de çokluk yoktur. Peygamber melek aracılığı ile bu bilgiyi Tanrı'dan almaktadır. Bu bilgi, peygamberin temiz ve boş olan nefis levhasında onun hayal gücü vasıtasıyla harf ve muhtelif şekiller biçiminde tasavvur edilmektedir. Peygamber'in nefsinde bulunduğu bu söz vahiydir. Peygamber nefsinde ilka edilen bu sözün sûretini tasavvur etmektedir. İlka edilen bu bilgiler /vahiy, sûretin kendisine nakşedildiği peygamber tarafından Arapça, İbranice gibi ifadelerle dile getirilmektedir. Burada kaynak tek iken bu bilgilerin ortaya çıktığı yerde farklılıklar oluşmaktadır. Bkz.: İbn Sînâ, **er-Risâletü'l-'Arşîyye**, s. 31.

³⁷⁹ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîlâm**, s. 270.

yönelik hitabından bahsedilmektedir. Ona göre Tanrı'nın Fussilet Suresindeki göklere ve yere yönelik *İsteyerek ya da istemeyerek gelin.*³⁸⁰ ifadesi sözsel bir biçime işaret olmayıp tasarrufta bulunma (tasrîf) ve emre âmâde kılma (tasrîh)dır. Şehristânî'ye göre Tanrı'nın konuşması *Bir şeyi istediğimizde ona ol deriz ve olur.* ayetindeki gibidir. Burada söz konusu edilen, yok olan şeye sözel bir hitap değildir. Ona göre sözsel bir hitap imkânsızdır. Şehristânî buradaki hitabı, meleklerin salâvat getirmelerinde olduğu gibi yetkinlik hali olarak anlamak taraftarıdır³⁸¹. Şehristânî'ye göre O'nun sözü herhangi bir şekilde insanların sözüne benzeyemez ve dolayısı ile de insan sözünden hareketle Tanrı'nın sözünü temellendirmeye kalkmak doğru bir sonuç vermeyecektir. Nihayetinde Tanrı'nın sözü ile insanın sözü birbirleri ile ayrı cinstendirler. Bunlardan birisi hakkında verilen hüküm diğerine uygulanamaz. Şehristânî bunu "Cinsin dışında olan şey cins için delil olarak getirilemez (gayrû'l-cinsi lâ yedüllü ale'l-cins)." hükmüne bina eder³⁸².

Tanrı'nın sözünün bir tek söz mü yoksa birden fazla mı olduğu kelâmcılar arasında tartışılan konu ile ilgili bir diğer meseledir. Eş'arîler Tanrı'nın sözünün emir, nehiy, haber verme, vaad ve tehdit gibi şekillerde olmakla beraber tek bir söz olduğunu ileri sürerlerken,³⁸³ Mu'tezilî kelâmcılar ise emir, nehiy, haber verme şeklindeki Tanrı'nın sözlerinin hepsinin ayrı birer hakikate karşılık geldiğini söyleyerek Tanrı'nın sözünün tek bir söz olmadığını ileri sürmüşlerdir³⁸⁴.

Ehl-i Sünnet mezhebinin kurucuları arasında yer alan Küllâbî Tanrı'nın kelâmının ezeliğini kabul ederken bunun ezelde emir, nehiy, haber gibi şeylerle vasıflandırılmadığını, bu vasıflandırmanın muhataplar var kılındıktan ve teklifin

³⁸⁰ **Kuran**, Fussilet Sûresi, 41/11.

³⁸¹ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm**, s. 272.

³⁸² Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm**, s. 273. Şehristânî'nin buradaki tavrı daha önce de işaret edilen Cüveynî ile gelişen şahidin gâibe kıyasının doğru sonuç vermeyeceğine yönelik eleştirel tavırla örtüşmektedir. Nitekim Cüveynî kelâmcılar tarafından kullanılan temelde illet, hakikat, delil ve şartta birlik esasları üzerine kurulan kıyastan hareketle varılan hükümlerin metafizikte doğru sonuçlar veremeyeceğini söylemekteydi. Bkz.: Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri"

³⁸³ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm**, s. 288-289; a.mlf., **el-Milel ve'n-nihal**, s. 83.

³⁸⁴ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm**, s. 289-290.

şartları ortaya çıktıktan sonra olduğunu ileri sürmüştür. Emir, nehiy, haber, zorunlu tutma Tanrı'nın kendi nefesine yönelik olmayıp muhataplara yöneliktir³⁸⁵.

Şehristânî Tanrı'nın sözünün tek ve ezeli olduğu kanaatindedir. O, Eş'ârî'nin yaptığı gibi Tanrı'ya nispet edilen emir, nehiy, haber vb. söz çeşitlerinin nihayetinde "emir" in altında tek bir türe indiğini söyler. Ona göre bu emir de ezelidir³⁸⁶. Dış dünyada farklı haberler ve emirler farklı manaları gerektirse de tüm bunları nihayetinde tek ve gerçek olan ezeli bir söz kuşatır. Zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde farklılaşması bu sözün doğasını etkilemez. Benzer şekilde bilen durumunun değişmesi de bu sözü etkilemez. Şehristânî dış dünyada sürekli gözlemlediğimiz durumunun bunun tersi olması nedeni ile bunun anlaşılması zor bir mesele olduğunu ifade eder³⁸⁷.

3- Şehristânî'de Mümkün Varlık ve Zorunlu Varlığın Mümkün Varlıkla İlişkisi: Yaratma Teorisi

Daha önceden de değinildiği üzere Şehristânî, varlığı malum düzleminde zorunlu (vâcib), mümkün ve imkânsız (müstahîl) olarak üçlü bir tasnif altında incelemektedir. Zorunlu varlık, varlığı zorunlu olan ve yokluğunu düşünmenin imkânsız olduğu varlıktır. Bu, kelâmcıların literatüründe bahsedildiği anlamı ile yaratıcı olan varlığa karşılık gelmekte olup, diğer var olanlara kaynaklık eden ilk ilke ve ilk sebeptir. Mümkün varlık ise, varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır. Kâinat ve onda bulunanlar; aklî cevherler, cisimler ve arazlar bu grup içerisinde yer alırlar. Şehristânî'ye göre değişen ve çoğalan varlıkların hepsi kendi zâtları itibarı ile mümkün varlıklardır. İmkânsız varlık da, yokluğu zorunlu olan ve varlığını düşünmenin imkânsız olduğu şeydir³⁸⁸.

³⁸⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm*, s. 303-304.

³⁸⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm*, s. 307. Krş., Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 42-43.

³⁸⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm*, s. 308. Krş., 376. dipnot (İbn Sînâ'nın vahiy teorisi hakkında).

³⁸⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm*, s. 15, 17, 20, 21.

Mümkünün manası, varlığı ve yokluğu câiz olan yani var olması veya olmamasını düşünmenin tutarsızlık olmadığı varlıktır. Mümkün varlık, zâtı itibari ile varlığa ve yokluğa eşit mesafededir. Var olduğu zaman bir var ediciye nispetle (bi'itibârî mûcidihi) var olur. Eğer var edicisi yoksa o da yoktur. Bu ancak kendisine varlık veren başka bir varlık sayesinde var olabilen varlık türüdür. Bu durumda değişime uğrayan ve çoğalan varlık türlerinin tamamı zâtları itibari ile mümkün varlık oldukları gibi mümkün varlık olan tikellerin bir araya gelmesi ile oluşmuş olan bütün bileşik varlıklar da mümkün varlık kategorisindedirler. Şehristânî'nin burada ortaya koyduğu varlık anlayışı Meşşâî felsefe ekolündeki varlığın kavranış biçimini hatırlatmaktadır³⁸⁹.

Şehristânî, *Musâra 'atü'l-felâsife*'de varlığa dair muhtemel kısımlandırmalardan bahsederken, varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ikili bir tasnife tâbî tutan ayrımı geçerli kısımlandırmalar arasında kabul eder³⁹⁰. Ona göre zorunlu varlık dışındaki bütün varlıklar âlem diye nitelendirilir ve aklî bir hüküm olarak âlem de mümkün varlıktır³⁹¹. Mümkün varlık olan âlem aynı zamanda yaratılmış varlığa karşılık gelmektedir. Ona göre hak yolda olan fırkaların tamamı, hikmet sütunları (esâtinü'l-hikme) denilen bir grup Eski Yunanlı filozof ile Pisagor, Empedokles, Sokrat, Eflatun gibi önde gelen filozoflardan bazıları ve Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslam filozofları âlemin yaratılmışlığını ve Allah'ın da âlemin yaratıcısı olduğunu kabul ederler³⁹².

³⁸⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm*, s. 15; a. mlf., *el-Milel ve'n-nihal*, s. 564-565. Krş., İbn Sîna, *Metafizik*, s. 35, 45; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 261; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 36; a.mlf., *Uyûnü'l-hikme*, s. 55; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 2-4.

³⁹⁰ Şehristânî, *Musâra 'atü'l-felâsife*, s. 14-15.

³⁹¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm*, s. 13.

³⁹² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm*, s. 5-6. Ayrıca bkz.: *A.g.e.*, s. 54. Yaratma problemi bir taraftan Tanrı diğer taraftan da varlık hakkında konuşmayı gerektirmektedir. İlk ortaya konan felsefî eserlerden modern felsefe yazıtına kadar ortaya konan literatürde önemle işlenen bu konu hakkında ortaya konulacak teori bir yandan Tanrı'nın neliği ile ilgili olduğundan O'nun hakkındaki tasavvuru etkilerken diğer taraftan da Tanrı karşısında varlığı ya da konumunu ve bunlar arasında kurulacak ilişkiyi ilgilendirmektedir. Problem bu yönleri itibari ile bir taraftan Tanrı'nın sınırlı olup olmadığı, ayrıca O'nun kudret ve irade gibi sıfatlarının anlamı ile yakından ilgi iken, diğer taraftan da ortaya konan teori bağlamında Yaratıcı/Varlık veren ile yaratılan arasındaki ilişkiden hareketle Tanrı'nın deizmin mi, panteizmin mi, panenteizmin mi yoksa teizmin mi Tanrısı olduğu konusu ile ilgilidir. Şehristânî, *Musâra 'atü'l-felâsife*'de kendi dönemine kadarki düşünürlerin ortaya koydukları yaratma teorilerini ele alır ve âlemin yaratılmışlığı konusundaki görüşleri 3 grupta tasnif eder. İlk grup; âlemdaki var olanların basit olsun, bileşik olsun ilkeleri ile birlikte sonradan yaratılmış

Bir din olarak İslam'ın varlık telakkisi temelde Allah ve âlem şeklinde ikili bir taksime dayanır. Burada, Allah yaratan; âlem ise Allah'ın yarattığı varlık türüne karşılık gelir. Bu, İslam inanç sisteminde temel bir yer işgal etmesi dolayısı ile “İslâmî” olarak vasıflanan tüm mezhep ve ekollerle, “Müslüman” olarak nitelenen her insanın kabul ettiği akidevi bir hakikattir. Allah'ın, âleme varlık veren olduğunu kabulle birlikte, Müslüman düşünürler arasında yaratmanın anlaşılması ve izahı konusunda farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu noktada özellikle kelâmcılarla felâsife arasında bariz bir farklılık mevcuttur.

Şehristânî, kelâmcıların âlemin yaratılmışlığını ispatlamada kullandıkları yöntemleri iki grupta değerlendirir: Bunlardan ilki ispat, ikincisi de iptal yoludur. Birinci grubun ispat grubu olarak isimlendirilmesinin nedeni; bunların önce arazların varlığını ortaya koyarak harekete geçmeleridir. Buradaki ilk adım arazların yaratılmışlığını ispat, ikincisi cevherlerin arazlardan yaratılmasının imkânsızlığını ispat, üçüncü olarak başlangıcı olmayan olayların imkânsızlığını ispat ve son adım da yaratılmışları önceleyen şeyin nihayetinde yaratılmış bir başka varlık olamayacağını ispattır³⁹³. Daha önce de geçtiği üzere Şehristânî'nin burada zikrettiği şey aynı zamanda İsbat-ı Vâcip yani Tanrı'nın varlığını ispatlama yöntemidir.

İkinci grup ise Eş'ârî ve bazı kavramsal farklılıklarla İsferyânî'nin de kullandığı iptal metodudur. Bu metot, daha önce de geçtiği üzere, temelde cevherler kadîm olamaz önermesinden hareketle kurulan hulfi bir kıyastır.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının kabul ettiği anlamda Tanrı ve sıfatları anlayışına sahip olan ve yine bu düzlemde bir yaratma anlayışını savunan Şehristânî bu anlayıştan uzak ya da ona muhalif olduğu kanaatini taşıdığı teorilere karşı itirazlarını dile getirir. Bu konuda onun en fazla üzerinde durduğu ve sakıncalarını dile getirerek itiraz ettiği teori Meşşâî filozoflar arasında taraftar bulmuş olan Sudur Teorisidir.

olduğunu savunanların görüşleridir. Bunlar arasında Miletli ve Sisamlı filozoflarla Eski Yunandan bir kısım filozoflar ve bazı Müslüman filozoflar yer alırlar. İkinci gruptakiler ise elementler (mebsûtât) ve bileşikler haricinde akıl, nefis, ayırklar ve basitlerin ilkelerinin ezeli olduğunu iddia edenlerin görüşü olup bunlar arasında Atinalı ve Stoikler'den (ashâbu'r-revâkiyyûn) bir grup yer alır. Üçüncü grup ise Aristo ve onu takip eden Müslüman filozofların dâhil olduğu grup iken bunlar âlemin kadîm, dairesel hareketlerin de ezeli olduğunu iddia etmişlerdir. Bkz.: Şehristânî, **Musâra'atü'l-felâsife**, s. 93.

³⁹³ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîlâm**, s. 11.

Şehristânî, filozofların mümkün varlığın varlığını, zorunlu varlıkla beraber görmelerine ve bunların zamanî olarak birlikte olduklarına dair ifadelerini kabul etmez. Ona göre mümkün varlıkla zorunlu varlığın herhangi bir yönden ya da herhangi bir bakımdan birlikte olmaları söz konusu değildir. Şehristânî'ye göre buradaki “devamlılık” ifadesi zorunlu ve mümkün varlıkların her ikisi için ortak (iştikâkî) bir manada kullanılamaz. Zorunlu varlık için devamlılık O'nun varlığının kendisi için ve kendisi ile olmasıdır. Ona herhangi bir yönden imkân ve yokluk nispet edilemez. O, kendisini önceleyen bir öncenin olmadığı ve kendisinden sonra da bir sonranın bulunmadığıdır. Onun varlığı hiçbir şekilde zamanî değildir. Mümkün varlık olan âlem ise kendinden önce bir evvelin var olduğu, devamlılığı da zamanî olan ve kendisine imkân, yokluk, azlık, çokluk, devamlılık ve kesintinin nispet edilebildiği bir varlıktır. Eğer bu iki varlık türünün birbiri ile devamlılığı kabul edilirse, bu durumda ya zorunlu varlık, mümkün varlık seviyesine inecek ve zamanî olacak ya da mümkün varlık zorunlu varlık seviyesine çıkacaktır ki her iki durum da kabul edilemez³⁹⁴.

Şehristânî, Allah'ın âlemi yarattığını ve onu öncelediğini vurgular. Filozoflar tarafından dile getirilen zorunlu varlığın âleme zaman bakımından değil de zât bakımından önce olduğu kanaati geçerli değildir. Filozoflar, mümkün varlık olan âlemin kıdemi konusunda sebep ve müsebbep arasındaki ilişkiden hareket etmişler ve zorunlu varlığın âlemi zaman olarak değil de zât olarak öncelediğini söylemişlerdi. Onlara göre âlem varlığını zorunlu varlıktan almaktadır. Âlem, var olabilmek için O'na muhtaçtır. Varlık veren olması yönü ile zorunlu varlık, âlemi incelemektedir. Ancak zaman bakımından zorunlu varlıkla mümkün varlık zamandştırılar. Yani zaman yönünden bunlar arasındaki ilişki öncelik sonralık şeklinde değil, birliktelik (me‘a) şeklindeki bir ilişkidir. Şehristânî ise bu noktada dile getirilen sebep ve müsebbebin birlikte bulunmakla beraber, var olmak bakımından sebebin önce, sonucun ise sonra olmasının doğru bir saptama olduğunu kabul eder. Nihayetinde sebebin bulunup da sonucun bulunmadığı bir zaman dilimi düşünülemez. Çünkü böylesi bir zaman diliminin varlığını kabul etmek başka felsefî problemlere kapı aralayacaktır. Şehristânî, sebebin müsebbebi incelemesini kabul

³⁹⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, s. 19.

etmekle birlikte bu akıl yürütme şeklinin zorunlu varlıkla âlem arasındaki ilişkiye uygulanmasının doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre zaman, mertebe, üstünlük (el-fadîle), öncelik – sonralık ve birliktelik (ma‘iyye) gibi durumlar ve karşılaştırmalar türdeş olan iki şey arasında söz konusu olur. Zorunlu varlık ve âlem arasında ise bu türden bir karşılaştırma yapmak doğru değildir. Zorunlu varlık ve âlem ancak fiil ve faillik yönüyle karşılaştırılabilir. Her zaman fail önce, sebep olduğu iş (me‘ûl) ise sonradır³⁹⁵. Dolayısı ile zorunlu varlık ve mümkün varlık iki farklı varlık kategorisine karşılık geldiklerinden bunları mahiyetleri ve zamanla ilgili yönler bakımından karşılaştırmak geçerli bir mukayese olmayacaktır. Zamanın dışında olan bir varlığı, zamanın içindeki bir varlıkla öncelik ve sonralık gibi zamansal açıdan karşılaştıran bir önerme geçerli bir önerme olmayacaktır.

Şehristânî’ye göre âleme bir başlangıç ve son düşünmek akli bir zorunluluktur. Benzer şekilde sonu olmayan bilfiil cisimlerin varlığı da imkânsızdır³⁹⁶.

Âlemin tamamı ile Allah tarafından yaratıldığı inancında olan Şehristânî, yaratmanın biçimi konusunda filozoflar tarafından gündeme getirilen ve aşağı derecedeki varlıkla Yaratıcı arasına vasıtalar koyan, aynı zamanda da kelâmcı gelenekteki anlamıyla Yaratıcı’nın irade sıfatını törpüleyen sudur teorisine yönelik eleştirel bir tavır takınır. Bu konudaki eleştirilerinin merkezinde, filozoflar tarafından bir postulat olarak kabul edilen “Bir’den bir çıkar.” önermesi yer alır³⁹⁷.

³⁹⁵ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-keîâm*, s. 10-11, 18-19, 22, 31, 36-37 vd. ayrıca bkz.: A.mlf., *Müsâra‘a*, 114-116. İletle mâlul arasındaki ilişki konusunda ayrıca bkz.: A.mlf., *el-Milel ve’n-nihal*, s. 558-562.

³⁹⁶ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-keîâm*, s. 22-23.

³⁹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-keîâm*, s. 58-65. Şehristânî filozoflar tarafından dile getirilen ve sudurcu yaratma biçiminin temeline yerleştirilen “Bir’den bir çıkar.” şeklindeki önermeye karşı eleştiriler getirir. Onun filozoflar tarafından bir hakikat olarak kabul edilen bu önermeye karşı getirdiği eleştirilerden birisi onların kendilerinin de aslında bu önerme ile çeliştikleri hususundadır. Bu konuyu *Nihâyetü’l-ikdâm* da şöyle dikkatlere sunar. “Gerektiren (muktedî) bölümlenen, bilinen ve türleri olan olduğunda gerektirilenin de (muktedâ) bölünebilen, bilinen ve çeşitli hakikatleri olan olması gerekir. Siz [filozoflar, ilk akıl için] iki şey ispat ettiniz: Birincisi; başkası ile zorunlu varlık olması, ikincisi; zâtı ile mümkün varlık olmasıdır. Başkası ile zorunlu varlık olması akıl ya da nefsi gerektirir. Zâtı ile mümkün olması da sûreti ve maddeyi gerektirir. Siz, O’nun zâtı ile var olan iki cevherin O’ndan bir yönden sudur ettiğini ortaya koydunuz, bu da sizin felsefenizdeki bir çelişkidir.” Bkz.: Şehristânî, *a.g.e.*, s. 60.

Şehristânî, âlemin varlığını karanlık (zulmet) ve aydınlığın (nûr) birleşimine bağlayan Mecusileri de eleştirir. Onun, Mecusilere yönelik eleştirilerinde, güçlü bir kavramsal yapı içerisinde fikirlerini ortaya koyan filozoflara yönelik eleştirileri ile mukayese edildiğinde, çok daha rahat bir dil kullandığı ve basit argümanlar geliştirdiği dikkati çeker. Filozoflara yönelik eleştirilerinde yaptığı tarzda, meselelerin ayrıntılarında çelişkiler yakalamak gibi çetin zihni çözümlemelere girmez. Mecusilerin iddia ettikleri tarzda karanlık, cevher olarak, tabiat olarak, fiil ve mekân olarak aydınlığın zıttı olarak kabul edildiğinde bunların biraraya geldikleri ve bir bileşke oluşturdukları nasıl kabul edilebilecektir. Bunları biraraya getiren ve bu birliktelikten de kâinatı var eden ilke nedir?³⁹⁸ Ayrıca karanlığın varlığı aydınlıktan bazı parçalarla birlikte bulunduğu şeklinde açıklandığında yani varlığı aydınlığa referansla ortaya konulduğunda, mutlak anlamda iyiliğin kaynağı olan aydınlık aynı zamanda karanlığı da meydana getiren olacaktır ki bu durumda var olan tüm kötülüklerin köken itibari ile aydınlığa nispet edilmesi gerekecektir. Burası da, bu konuda ki bir diğer çıkmazdır³⁹⁹.

Şehristânî'ye göre âlemin yaratıcısı bütünü ile âlemi kuşatmış ve *Yaratan bilmez mi?*⁴⁰⁰ ayetinde ifade bulduğu hali ile ondaki her şeyden haberdardır⁴⁰¹. Âlemin yaratıcısının âlemle ilgili kudreti de Mu'tezilî kelâmcıların iddia ettikleri gibi yaratılmış bir kudret değil ezeli bir kudrettir⁴⁰².

³⁹⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, s. 65.

³⁹⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, s. 65-66. Şehristânî, Mecusilere karanlığın hakiki bir varlığının olup olmadığını sorar. Eğer karanlığın hakiki bir varlığı var ise o takdirde karanlık var olmak itibari ile sonsuzluk ve birlik yönünden aydınlığa eşit olacaktır ki bunlar arasında bir birleşme söz konusu edilemez. Ayrıca karanlığın hakiki anlamda varlığı kabul edildiğinde bunun şerrin kaynağı olması mümkün olmayacaktır. Çünkü var olması itibari ile var iyiliktir. Eğer karanlığın hakiki bir anlamda varlığı yok ise bu durumda onun sonsuzluğundan ve aydınlıkla birleşmelerinden söz edilemez. Bkz.: Şehristânî, *a.g.e.*, s. 66. Ayrıca Şehristânî varlıkta birbirinin zıttı olarak kabul edilen iki şeyin zât itibari ile birbirlerinin zıttı olmaları gerektiğini ve bunların da birleşmelerinin kabul edilemeyeceğini söyler. Bkz.: A.y.

⁴⁰⁰ *Kuran*, Mülk Sûresi, 67/14.

⁴⁰¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, s. 68.

⁴⁰² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, s. 70-71 vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ŞEHRİSTÂNÎ'NİN İBN SÎNÂ FELSEFESİNE YÖNELİK
ELEŞTİRİLERİ

I- İbn Sînâ'da Varlık Tasnifi ve Şehristânî'nin Eleştirileri

Eş'arî kelâm ekolü içerisinde, Cüveynî sonrası dönemde eser veren Şehristânî'nin İbn Sînâ felsefesine karşı özel bir tavır benimsediği gözlenmektedir. O, yakından ele aldığı İbn Sînâ felsefesine karşı eleştirel bir tutum sergiler. Eleştirileri bilhassa İlâhiyat/Metafizik alanının temel problemleri üzerine yoğunlaştığı gözlenen Şehristânî, bu amaçla kaleme aldığı *Musâra 'atü'l-felâsife'* adlı eserinde ilk problem olarak İbn Sînâ'nın varlık tasnifini ele alır. *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde de zaman zaman doğrudan İbn Sînâ'ya yönelik bazen de genel bir niteleme ile “filozoflar” zümresine yönelik eleştirileri içerisinde konu hakkındaki fikir ve eleştirilerini farklı bağlamlarda ortaya koyar. *el-Milel ve'n-nihal*'deki konu hakkındaki ifadeleri ise bir değerlendirme ya da eleştiriden ziyade İbn Sînâ felsefesinin ana hatları itibari ile tanıtımı/özeti mahiyetindedir⁴⁰³. Bahsi geçen ilk eser doğrudan İbn Sînâ felsefesi eleştirisine tahsis edilmiştir. Bundan dolayıdır ki eser sıklıkla atıf yapmayı hak etmektedir. Şehristânî bu eserinde sergilediği genel yöntemi uyarınca, eleştirilere başlamadan önce, konu hakkında İbn Sînâ'nın eserlerinden pasajlar aktarır ve daha sonra da bunları bir anlamda negatif bir şerhe tâbî tutar. Bu, onun bahsi geçen eserindeki genel yöntemidir ancak birinci bölümde İbn Sînâ'nın görüşlerini aktarmadan kelâmcıların varlıkların kısımlandırılması hakkındaki görüşlerini ana hatları ile ortaya koyar ve ardından İbn Sînâ'nın kısımlandırması ile karşılaştırır. Kelâmcılar ve İbn Sînâ'nın varlık tasnifi arasındaki farklılığa dikkat çekmesi açısından konuya Şehristânî'nin aktarımı ile kelâmcıların varlık tasnifini inceleyerek başlamak uygun olacaktır.

A- Şehristânî'ye Göre Kelâmcıların Varlık Tasnifi

Bir önceki bölümde Şehristânî'nin tasnifi ile birlikte gerek Eş'arî gerekse de Mâtürîdî kelâmcılara dair varlık tasniflerinden bahsedilmiş ve Şehristânî'nin bunlara

⁴⁰³ Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'deki bu tavrı Gazzâlî'nin *Makâsidü'l-felâsife*'deki tavrına benzetilebilir. Her iki müellifte bahsedilen eserlerinde eleştiriden ziyade İbn Sînâ felsefesinin bir özetini vermektedirler (Bkz.: W. G. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, s. 93). Râzî, Şehristânî'nin bu eserindeki filozoflarla ilgili kısmın Beyhakî'nin *Tetimmütü Sivânî'l-hikme*'den alıntı olduğunu söyler. Bkz.: Fahrettin er-Râzî, *Münâzarâtü Fahrettîn er-Râzî*, s. 39.

dair eleştirel tavrına değinilmişti. Şehristânî'nin, filozofların hassaten de İbn Sînâ'nın varlık tasnifi hakkındaki değerlendirme ve eleştirileri ise buraya havale edilmişti. Burada, Şehristânî'nin, İbn Sînâ'nın tasnifi karşısındaki tavrını belirginleştirmek ve Şehristânî'nin yaptığı varlık tasnifini doğru konumlandırabilmek için kelâmcıların tasnifleri hakkındaki değerlendirmelerine değinip asıl konuyu incelemeye geçeceğiz.

Şehristânî, kelâmcıların varlığı tasnif etme noktasında fazla teferruata girmediklerini söyleyerek konuyu açar⁴⁰⁴. Kelâmcılar var olanları (mevcût)* öncelikle “başlangıcı olan” ve “başlangıcı olmayan” şeklinde ikili bir ayrıma tâbî tutmakta daha sonra da başlangıcı olanları da “cevher/töz” ve “araz/ilinti” olmak üzere iki kısımda ele almaktadır⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ Bazı kelâmcılar tarafından yapılan bazı varlık tasnifleri için Bkz.: Bâkîllânî, **el-İnsaf**, s. 16; a.mlf., **et-Temhîd** s. 41. Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, **Tebsiratü'l-edille**, s. 148. Cüveynî, **eş-Şâmil**, s. 33-35. Gazzâlî, **Mi'yâru'l-İlim**, s. 343-347. Fahrettin er-Râzî, **Muhassal**, s. 65-66.

* İbn Sînâ varlıktan söz ederken “varlık” (vücûd) kavramı ile “var olan” (mevcût) kavramı arasında her zaman bir ayrıma gitmez, yer yer bunları eş anlamlı olarak kullanır gibi gözükür. Ancak bunlarla kastedilen aynı şeyler değildir. “Vücûd” kavramı sadece var olması bakımından varlığı nitelemektedir. Bunu varlığın dış dünyadaki bulunuşundan bağımsız, salt kavramsal gerçekliği şeklinde anlayabiliriz. “Mevcût” kavramı ise varlığın dışarıda özelleşmiş gerçekliğinden yola çıkılarak ulaşılan bir kavramdır. Bu anlamı ile imkân, zorunlu, illet gibi varlıkla ilgili niteleme ve kavramlara ulaşmamızı sağlayan “mevcût” kavramıdır. Salt olarak varlığın var olması bakımından nitelendirilmesi olan vücûd kavramından hareketle zorunlu, mümkün ve illet gibi kavramlara ulaşmak mümkün olmamaktadır. Çünkü mevcûd kavramı ile kastedilen devreye sokulmadan var olması bakımından varlığın mümkünlüğü ya da zorunluluğundan bahsedilememektedir. Biz çalışmamızda gerek İbn Sînâ, gerekse de Şehristânî'nin metinlerinde geçen “vücûd” kavramını “varlık” kavramı ile “mevcût” kavramını da “var olan” ifadesi ile karşıladık. İbn Sînâ, Metafizik İlmi'nin konusundan bahsederken Metafiziğin konusunun “Var olması (mevcût) açısından varlık” olduğunu söyler. Bu ifade yukarıdaki açıklamamızın temellendirmesini oluşturmakta ve “varlık”la “var olan” arasındaki farklılığı da çok vazih bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada “mevcût” bütün var olanları içine alan en genel kavram olarak kullanılmaktadır. Yani onunla kastedilen var olanlar/varlık düzlemine çıkmış olanlardır. Bu kavramın kapsamına Tanrı, akıllar, nefis girdiği gibi fiziki âleme ait olan varlıklar da girmektedir. Vücûd kavramı ise genel varlıkla ilişkili olmaktadır. Onun şartı olarak var olmuş olmak/varlık düzlemine çıkmış olmak aranmaz. Metafizik ilminin konusunun da “mevcût” kavramı üzerine bina edilmesi bu kavramının insan zihninin sahip olduğu en genel kavram olması hasebiyledir. (Bkz.: Ömer Mahir Alper, “Avicenna's Conception of Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 16, yıl: 2007, s. 85-103; a.mlf., **İbn Sînâ**, s. 88-89. Ayrıca bkz.: M. E. Marmura: <http://www.iranica.com/articles/avicenna-iv>). Metafizik ilminin konusunu belirlemede merkezi bir rol alan “mevcût” kavramı insan zihninin sahip olduğu en genel kavramlar arasında yer alması niteliğinden dolayı kelâm ilminin konusunun belirginleşmesinde de önemli bir rol almıştır. Bazı kelâmcılar tarafından –bilhassa Gazzâlî- bu ilmin konusu mevcût kavramı merkezli tanımlanırken diğer bazı kelâmcılar bu ilmin konusu olarak ma'dumu, mevcûdu ve hâll'i kapsayacak şekilde bir işlev gören “ma'lûm” kavramı merkezli tanımlanmıştır. Konu hakkında bkz.: İlyas Çelebi, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde “Konu” Problemi”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 28, yıl: 2005, s. 5 – 35.

⁴⁰⁵ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 7.

Kelâmcılarla İbn Sînâ'nın kısımlandırması arasındaki fark ise cevher ve arazın tanımlarında ortaya çıkmaktadır. Kelâmcılar tarafından cevher “Kendi başına var olan ve uzayda bir yer kaplayan” şeklinde tanımlanırken araz da “Cevherle birlikte var olup ondan ayrı olarak var olamayan” şeklinde⁴⁰⁶ tanımlanır⁴⁰⁷. Kelâmcıların bu tanımları uzayda yer kaplamayan bir cevherin varlığını yadsıdığı gibi herhangi bir cevherle birlikte olmaksızın bir arazın varlığını da mümkün görmemektedir.

Şehristânî, kelâmcıların varlık tasnifini değerlendirirken onların cevher kavramına yükledikleri mütehayyiz olma vasfı öne çıkarır. Nitekim o, kelâmcılara ait yukarıdaki kısımlandırmanın ilk kısmının hakkını teslim ederken ikinci kısmı ise cevher ve araz hakkındaki telakkileri nedeni ile kabule yanaşmamaktadır. Çünkü Şehristânî'nin de işaret ettiği gibi filozoflar uzayda yer kaplamayan akli cevherlerin, nefislerin, madde ve formun varlıklarını ispat etmişlerdir. Bu durum, kelâmcılar tarafından yapılan cevher tanımındaki “uzayda yer kaplayan olması” ayrımını geçersiz kılmaktadır. Aynı şekilde filozoflar tarafından, uzayda yer kaplayanlarla var olmayan arazların varlıkları da ispatlanmıştır⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ Cevherin “yer kaplayan (mütehayyiz)” şeklindeki tanımına örnek olarak bkz.: Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 17. Teftâzânî kelâmcılar ile filozoflar arasında ki konu ile ilgili farklılığı şöyle ortaya koyar. Kelâmcılar cevheri kendi başına var olan (kâimun binefsihi) olarak tanımlamaktadırlar. Onlara göre kendi başına var olmanın anlamı; başka bir şeye tâbi olmaksızın bir mekânda bulunma demektir. Onların tanımlarına göre araz da kendi başına bir mekanda bulunamayan olmaktadır. Filozoflara göre ise bir şeyin kendi başına bulunabilmesi (kâimun binefsihi), kuruluşunda mahalline ihtiyaç duymaması demektir. Yine filozoflara göre bir şeyin başka bir şeyle bulunmasının manası (kâimun bişey'in âhar) bunlardan ilkinin sıfat ikincisinin de mevsuf olacak şekilde onunla özelleşmesidir. Filozoflara göre bu durumda mevsuf olan şey yer kaplayan bir şey olabileceği gibi yer kaplamayan bir şey de (kayru mütehayyiz) olabilir (Teftâzânî, **Şerhü'l-'Akâidi'n-Nesefiyye**, s. 23). Bu nokta her iki gruba göre cevher “kendi başına bulunan” olarak kabul edilmekle birlikte ayrılık kendi başına bulunmanın anlaşılması noktasındadır. Kelâmcıların cevher anlayışı bu kavramı tamamı ile fiziki varlıklara hasretmeyi gerektirmektedir. Oysaki filozofların anlayışlarına göre soyut varlıklar da cevher olabilmektedir. Öyle ki bazı filozoflar Tanrı hakkında da cevher lafzını kullanmaktadırlar.

⁴⁰⁷ Şehristânî, **Musâra'a**, a.y.

⁴⁰⁸ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 7-8.

B- İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifi ve Şehristânî'nin Değerlendirme ve Eleştirileri

Şehristânî kelâmcılar tarafından yapılan varlık tasnifine değinip kelâmcıların konu hakkındaki görüşlerini kısaca ortaya koyduktan sonra İbn Sînâ tarafından varlığa dair yapılan tasnifin değerlendirmesine geçer. İbn Sînâ'nın varlık tasnifini değerlendirmeye *Kitâbü'n-Necât*'ın İlâhiyat kısmından yaptığı alıntı ile başlar. Şehristânî'nin bu bahisteki İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerinde odak bir konumda bulunması nedeni ile iktibas buraya alacağız.

(İbn Sînâ) Dedi ki:

“İki zât, biraraya gelir sonra da bunlardan birisi diğeri ile tamamı ile birleşmezse - duvar ve kazık örneğinde olduğu gibi, duvar ve kazık biraraya gelirlerse kazık duvarla birleşmiş değildir- bunlar sadece yüzeysel olarak birleşmişlerdir. [Birleşme] duvar ve kazıktaki gibi olmadığında o ikisinden her biri diğeri zatında bütün yönleri ile yayılmış olarak bulunur. Sonra onlardan birisi diğeri ayrıldığında [önceki] halinde sabit olarak kalırsa, onlardan birisi kendisinin nitelendiği bir sıfatla diğeri fayda veren (müfîd) diğeri de fayda alan (müstefîd) olur. [Önceki] halini koruyan ve fayda alan (müstefîd) “**mahâll**” olarak isimlendirilir. Diğeri de mahâldeki “**hâll**” (mahâlde yerleşen) diye isimlendirilir. Eğer mahâll kuruluşunda (kivâm) kendindeki hâle bağımlı değil ise bunu “**konu**” diye isimlendiririz. Kuruluşunda hâlden bağımsız olarak var olamıyorsa onu konu diye değil bilakis bazen “**heyûla**” diye isimlendiririz⁴⁰⁹.”

“Bir konuda (mevzu‘) bulunmayan her zât “**cevher**”dir. Kuruluşunda bir konuda bulunan her zât “**âraz**”dır. Şey, bazen bir mahâlde bulunmakla beraber bir konuda olmayan cevher olur. Şeyin içinde bulunduğu yakın mahâll kendi zatıyla değil de onunla kurulur, sonra da şey mahâllin kurucusu olursa bu durumda onu “**sûret/form**” diye isimlendiririz. Bunun ispatını daha sonra yapacağız. Bir konuda bulunmayan her cevher ya asla bir mahâlde bulunmaz ya da içinde bulunduğu mahâllin kuruluşunda kendisine ihtiyaç duyduğu bir mahâlde bulunur. Kuruluşunda kendisine ihtiyaç duyan bir mahâlde olursa onu **maddi sûret**” diye isimlendiririz. Asla bir mahâlde bulunmazsa ya birleşik olmayan, kendinde mahâll olur ya da olmaz. Kendinde mahâll olursa bunu “**mutlak heyûla**” diye isimlendiririz

⁴⁰⁹ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 8-9.

eğer kendinde mahâll olmazsa ya madde ve cismani sûretlerden bileşik bedenlerimiz gibi birleşik (mürekkeb) olur ya da akıl ve nefis gibi bileşik olmaz ki o zaman onu “**ayrık form**” diye isimlendiririz. Şey, mahâlde konu olarak bulunursa onu “**araz**” diye isimlendiririz⁴¹⁰.”

Şehristânî bu alıntıyı doğrudan İbn Sînâ’nın *Kitâbü’n-Necât*’ından yapar⁴¹¹. Öncelikle onun metni aktarımını değerlendirdiğimizde aktarım yaparken ilgili kısımları yorumlayarak değil de İbn Sînâ felsefesine karşı benimsediği öz güveni yüksek tavrı nedeni ile doğrudan İbn Sînâ’nın eserlerinde geçtiği hâli ile alıntılacağı görülür. Bundan dolayı alıntının İbn Sînâ’nın metni ile uyumu konusunda bazı yerlerdeki harf farklılıkları haricinde, metni başka türlü anlamaya sebebiyet verecek bir değişiklik görülmez. Bu da bize Şehristânî’nin eleştirilerini değerlendirirken metinler arasındaki uyumsuzluklarla uğraşmadan doğrudan konuya girmemize ve tartışmaya dâhil olmamıza imkân sağlamaktadır.

1- İbn Sînâ’nın Eserlerinde Varlığa Dair Birbirleri ile Çelişen iki Tasnif Söz Konusu Mudur?

Şehristânî, İbn Sînâ’nın *Kitâbü’n-Necât* adlı eserinden varlıkların kısımlandırılmasına dair yukarıda zikrettiğimiz alıntıyı yaptıktan hemen sonra onun metinlerinde iki farklı varlık tasnifinin olduğunu iddia eder. Ona göre İbn Sînâ varlığı (vücûd) önce cevher ve araz olarak iki kısma ayırmış⁴¹² daha sonra zorunlu varlığın ispatına dair bölümde ise varlığı “zorunlu” ve “mümkün” olarak farklı bir tasnife tabi tutmuştur⁴¹³.

Şehristânî’nin bu noktada dile getirdiği itirazlar temelde varlığın kavranması ve kısımlandırılması konusu kapsamında ve bununla da ilişkili olarak cevher – araz

⁴¹⁰ Şehristânî, *Musâra’a*, s. 9-10.

⁴¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, s. 236-237. Ayrıca İbn Sina *Uyûnü’l-hikme*’de İlk Felsefenin konusundan bahsederken yukarıdakine benzer bir örneği kısmen farklı ifadelerle zikreder. Bkz.: İbn Sina, *Uyûnü’l-hikme*, s. 47-48.

⁴¹² İfadenin İbn Sînâ’nın metnindeki karşılığı için bkz.: İbn Sînâ, *Metafizik* I, s. 53.

⁴¹³ Bkz.: Şehristânî, *Musâra’a*, s. 10; a.mlf., *Nihâyetü’l-ikdâm fi ‘ilmi’l-keîlâm*, s. 99-100, 203. İfadenin İbn Sînâ’nın metnindeki karşılığı için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, s. 566-567.

bahsi göz önünde tutularak değerlendirilmesi gereken meselelerdir. Bu da konunun değerlendirilmesinde cevher ve araz anlayışını sıklıkla dile getirmeyi zorunlu kılmaktadır. Şehristânî'nin, İbn Sînâ'nın eserlerinde birbirleri ile çeliştiğini iddia ettiği varlık tasnifleri hakkındaki sözlerinin açılımı şöyledir: İbn Sînâ'nın yukarıda aktarılan metinlerinde varlık zorunlu ve mümkün olması bakımından bir tasnife tabi tutulurken onun bazı pasajlarında varlık, cevher ve araz temelli bir kısımlandırmaya tabi tutulmaktadır. Şehristânî'ye göre bu noktada iki farklı varlık tasnifi ile karşı karşıyayız.

O, varlığın cevher ve araz olarak kısımlandırılmasının mutlak anlamdaki varlığa ait bir kısımlandırma mı, yoksa mümkün varlığa ait bir kısımlandırma mı olduğunu sorar. Olası cevapları dikkate alarak itirazını şekillendirir. Eğer bu kısımlandırma mutlak varlığa ait bir kısımlandırma ise o takdirde zorunlu varlığı cevher olarak kabul etmek gerekecektir. Varlık kısımlandırmasında zorunlu varlıkla birlikte bulunan diğer kısım da yani mümkün varlık da araz olacaktır. Zorunlu varlık cevher olarak kavrandığında ise kısımlandırma devam ettiğinden cevher olan zorunlu varlık, zâtı ile zorunlu ve zâtı ile mümkün şeklinde ikiye ayrılacaktır. Bu noktada da iki varlık türü için cevherlik cins anlamında iken zorunluluk da ayırım anlamına gelecek ve zorunlu varlık cins ve ayırımdan müteşekkil bileşik bir varlık olacaktır. Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın metinlerinde geçtiği üzere “Cevher, bir konuda bulunmaksızın var olandır. Zorunlu varlık da bir konuda bulunmaksızın var olandır.” Cevhere dair betimleme de zorunlu Varlığın cevher olarak kavrandığını ve yukarıda da ortaya konulduğu üzere cins ve ayırımdan müteşekkil birleşik bir varlık olarak kavrandığını göstermektedir.

İbn Sînâ'nın metinlerinde cevherle ilgili kısımlar incelendiğinde cevher – araz ayırımının Şehristânî'nin mutlak varlık diye ifade ettiği varlığa dair bir kısımlandırma olmadığı anlaşılabacaktır⁴¹⁴. Dahası Tûsî'nin de ifade ettiği gibi mutlak

⁴¹⁴ Şehristânî'nin kendisi de *el-Milel ve'n-nihal*'de İbn Sînâ'da varlık tasnifini bir nevi özetleyerek – değerlendirme yapmaksızın- verirken bunu vurgular. Bu eserinde İbn Sînâ'nın varlık tasnifi şu ifadelerle aktarır: “O’nda hiçbir şekilde çokluk olmadığı için bölünme de olmaz. Bölünme zâtıyla mümkün olanda olur ve bunlar da cevher ve araz kısımlarına ayrılır.” Bkz.: Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 549. Şehristânî'nin bu ifadeleri İbn Sînâ ontolojisinde cevher – araz ayırımının mümkün varlıklar için geçerli olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir.

varlığın alt birimlere ayrılarak kısımlandırılması imkânsızdır⁴¹⁵. Şehristânî'nin “mutlak varlık” diye ifade ettiği varlığın karşılığı filozofların literatüründe “zorunlu varlık” olabilir ki filozoflara göre zorunlu varlığı aşan üst bir varlık ya da bir varlık kategorisi söz konusu değildir. Bu durumda cevher – araz ayrımının mutlak varlığa ait olup olmadığı şeklindeki bir sorunun anlamı buharlaşmaktadır.

İbn Sînâ *et-Ta'likât*'ta cevheri tanımlarken “Cevher, bir konuda bulunmaksızın dış dünyada var olandır. (İnnehû mevcûdun fî'l-'ayâni lâ fî mevcû')”⁴¹⁶ der. Varlıkların, cevher ve araz olarak ayrılmanması Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi aslında türler ve ayrımlar (fusûl) dikkate alınarak yapılmış bir kısımlandırmadır⁴¹⁷. Yani burada kısımlandırmaya konu olan şey mümkün varlıktır. Bu noktada İbn Sînâ'nın cevher ve arazla ilgili ifadelerinde dış dünyada somutlaşan ya da somutlaşmayan mümkün varlıkları kastettiği söylenebilir. Dolayısı ile İbn Sînâ felsefesindeki cevher – araz ayrımı mutlak varlığa ait bir kısımlandırma olamaz.

Cevher – araz ayrımının mutlak anlamdaki varlığa ait bir kısımlandırma olamayacağı şöyle de anlaşılabilir: İbn Sînâ cevherden bahsederken cevherin hakikatinin mahiyet olduğunu, mahiyeti olmayan şeyin cevher olamayacağını vurgular⁴¹⁸. Varlık ve mahiyet ayrımı, anlaşılabilir nedenlerden dolayı, İbn Sînâ felsefî sisteminin en temel dayanakları arasında yer alır⁴¹⁹. Varlık veren ve var

⁴¹⁵ Bkz.: Nasîrüddîn Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 15. Tûsî, mutlak varlığın kısımlandırılmayacağını söylemektedir. Ona göre, Mutlak varlık, incelenmek istendiğinde hiçbir şartla sınırlandırılmaksızın ele alınır ve O'na bazı manalar izafe edilir. İşte bu durumda mutlak varlığın manası kendisine izâfe edilen manalarla birlikte kısımlar oluşturabilir (Bkz.: A.y.). Öyle ise mutlak varlıkla ilgili yapılan bir kısımlandırma, onun mutlak varlık olması itibari ile alt bölümlere ayrılması şeklinde değil de dışarıdan ona bazı manaların izafe edilmesi ve bu manalar itibari ile de kısımlandırmaya konu edilmesi şeklinde olacaktır.

⁴¹⁶ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 144, 146. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât* ve *Metafizik*'te yaptığı cevher betimlemesinde “dış dünyada (fî'l-'yân) ibaresi bulunmaz. Bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 237; a.mlf., **Metafizik** I, s. 53. İbn Sina *Uyûnü'l-hikme*'de cevheri “Bir konuda bulunmayan her şey cevherdir.” şeklinde tanımlar ve dört çeşit cevherden bahseder. Bkz.: İbn Sina, **Uyûnü'l-hikme**, s. 48.

⁴¹⁷ Gazzâlî, **Makâsidu'l-felâsife**, s. 140. Gazzâlî isabetli bir tespitte bulunmaktadır. Nitekim mantıktaki araz olarak kabul ettiğimiz dokuz kategori aslında fertler arasındaki ayrımın yönlerini belirlemektedir.

⁴¹⁸ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 186. Ayrıca bkz.: A.mlf., **Metafizik** I, s. 32.

⁴¹⁹ Bkz.: Hüseyin Atay, **İbn Sina'da Varlık Nazariyesi**, s. 78 vd. İbn Sînâ'da mahiyet ve varlık ayrımı için bkz.: Fazlur Rahman, “Essence and Existence in Avicenna”, **Medieval and Renaissance Studies**, London, vol. IV, 1958, s. 1-16; a.mlf., “Essence and Existence in Ibn Sînâ the Myth and the Reality”, **Hamdard Islamicus**, vol. IV, No:1, 1981, s. 3-14. Fazlur Rahman bu iki önemli makalesinin ilkinde İbn Rüşd'le temellendirdiği ve daha sonra da Batı dünyasında St. Thomas

alanların sudur teorisi çerçevesinde açıklandığı bir felsefi sistem içerisinde, varlığı zorunlu olanın, varlığı mümkün olanlardan farkının vurgulanması, diğer bir ifade ile zât itibari ile birbirinden farklılaşan dualist bir varlık anlayışının ortaya konması, panteizme düşme tehlikesinin kendisini güçlü bir şekilde hissettirdiği felsefi bir sistem içerisinde bu tehlikeden uzaklaşmak yolunda atılmış önemli bir adım olmaktadır⁴²⁰. İbn Sînâ'nın mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet ayrımı yaptığını yani varlıklara ontolojik gerçekliklerinin yanında bir de kavramsal gerçeklik verdiğini ve sadece zorunlu varlık da mahiyet ve varlığın aynı olduğunu söylediğini biliyoruz⁴²¹. Yukarıda cevherin hakikatının mahiyet olduğunu söylerken hemen cevher lafzının zorunlu varlık için de kullanılabileceği akıllara gelmektedir. Ancak o, bu türlü bir yoruma meydan vermemek için “Mahiyeti olmayan şey cevher değildir, zorunlu varlık cevher değildir.”⁴²² der. Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Sînâ'da mahiyet varlık ayrımı sadece mümkün varlıklar için yapılmış bir ayrımdır. Bu ayrım Kutluer'in de vurguladığı gibi varlıkların epistemik özlerine işaret etmektedir. Burada mahiyetler, tikel varlıklara ait soyut akledilir tümeller olarak karşımıza

Aquinas ile devam edip bazı modern dönem araştırmacıları arasında da yer yer tekrarlanan İbn Sînâ'nın varlığı mahiyetin üzerine eklenilen diğer arazlar gibi –yuvarlak, siyah vs. gibi- bir araz olarak kabul ettiği şeklindeki teorinin yanlışlığını ortaya koyar. Bu makalelerden ikincisinde ise o, İbn Sînâ'daki varlık ve mahiyet ayrımını ayrıntılı bir tarzda ele almaktadır. Ayrıca Bkz.: Seyid Hüseyin Nasr, “Existence (wujûd) and Quiddity (mâhiyyah) in Islamic Philosophy”, s. 409-428; a.mlf., **Islamic Philosophy from its Origin to the Present**, s. 63-84. İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 113, 114 vd. Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, s. 91-92. Varlık – mahiyet ayrımının temellendirilmesi noktasında Alper tarafından zikredilen şu açıklamalara başvurabiliriz: Evrendeki var olanları dikkate aldığımızda onlarda varlığın mahiyetin zorunlu bir niteliği olarak bulunmadığını görürüz. Varlık, ne bir şeyin mahiyeti ne de mahiyetinin bir parçasıdır. Mahiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dâhil değildir... Biz üçgenin manasını kavrar ve zihnimizde onun çizgi ve yüzeyden oluştuğunu bilirsek de sırf buradan hareketle onun dış dünyada bulunduğunu söyleyemeyiz (Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 91-92). Aksi takdir de Fazlur Rahman'ın ifadeleri ile hiç fil görmemiş bir Eskimo zihninde bir fil tasavvur ettiğinde bunun dış dünyada bulunduğunu iddia edebilirdi. (Fazlur Rahman, “İbn Sînâ”, **A History of Muslim Philosophy: With Short Account of the Other Disciplines and the Modern Renaissance in the Muslim Land**, c. I, s. 482). Ayrıca bkz.: Fadlou Shehadi, **Metaphysics in Islamic Philosophy**, s. 75-77. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 151-152.

⁴²⁰ Fazlur Rahman, “İbn Sina”, **A History of Muslim Philosophy**, c. II, s. 482. Ayrıca Bkz.: A.mlf, “Essence and Existence in Avicenna” s. 11. Fazlur Rahman bu makalesinde İbn Sînâ'nın meşhur mahiyet – varlık teorisindeki temel güdünün Yaratan ile yarattıkları arasında köklü bir ayrımı formüle etmek olduğunu vurgulamaktadır. Bkz.: A.y.

⁴²¹ Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 89, 91, 92; a.mlf., **et-Ta'likât**, s. 36.

⁴²² İbn Sînâ, **et-Ta'likât**'ta zorunlu varlığa cevher denilemeyeceğini O'nun cevher olarak nitelenmekten münezzehe olduğunu (ve hüve münezzehe an en yukâl: innehu cevherun) söyler (İbn Sînâ, a.g.e., s. 70). Ayrıca **Metafizik**'te İbn Sina mahiyeti olan her şeyin nedenli varlık olduğunu ve ancak mümkün varlıkların illetli olduklarını zikreder. Bu durumda hakikatleri mahiyet olan cevherler de nedenli varlık olacaktır ki nedenli varlıklar ancak mümkün varlık olabilirler. Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 7, 8, 93.

çıkılmaktadır⁴²³. İbn Sînâ, bu ayrımı cevher için de söz konusu etmektedir. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın varlıklar tasnifinde zikrettiği cevher araz ayrımının mutlak varlığa yönelik bir ayrım olmadığı anlaşılabilir.

Ayrıca *et-Ta'likât*'taki şu ifadeler cevherin anlaşılması konusunda bize önemli açıklamalar sağlar: “Cevher mahiyettir. Mahiyetlerin tamamına varlık dışarıdan gelir ve varlık onlarda arazdır (ve'l-vucûdü arazun fihe),⁴²⁴ o hâlde bütün cevherler malûldür.”⁴²⁵ Burada İbn Sînâ açıkça bütün cevherlere varlıkların dışarıdan geldiğini yani bunların malûl/illetli diğer bir ifade ile yaratılmış olduğunu söylemektedir. O, *Metafizik*'te zâtı gereği mümkün varlıktan söz ederken bunun illetli varlık olduğunu söyler. Zorunlu varlık ise açıkça bilinmektedir ki illeti olmayandır⁴²⁶. Buradan hareketle nedenli varlık olmaları itibari ile cevherlerin arazlardan bir farkı olmadığı, her ikisinin de mümkün varlık olma itibari ile eşit oldukları söylenebilir. O hâlde, kendisi yaratılmış olan cevher, mutlak varlığa ait zorunluluğu taşıyan bir kısım olamaz.

Şehristânî, yukarıda, İbn Sînâ felsefesine göre cevherin mutlak varlığa dair bir kısımlandırma olduğu ve bunun zorunlu varlığı da kapsayıcı bir şekilde anlaşıldığını iddia etmektedir. Bu iddia doğrultusunda İbn Sînâ'ya karşı geliştirdiği bir diğer eleştiri de; cevherin de zâtı ile zorunlu ve zâtı ile mümkün kısımlara ayrılacağı, bu durumda da cevherin cins, zorunlunun da ayrım (fâsıl) olacağı dolayısıyla da zorunlu varlığın cins ve ayrımdan meydana gelen birleşik bir varlık hâlini alacağı şeklindeki itirazıdır. Ayrıca Şehristânî bu iddiasını desteklemek için İbn Sînâ'nın metinlerinden bazı iktibaslar yapmaktadır. Bu noktada İbn Sînâ'nın metinlerinde geçen, zorunlu varlığı cevher olarak anlamaya yol açabilecek şu ifadeyi

⁴²³ Bkz.: İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 114. İbn Sînâ'ya göre mahiyetlerin yeri zihindir. Bunların zihin dışında varlıkları bulunmaz. Teori bu itibarla Platon'un idelerini dışlamaktadır. Ancak buradaki zihni sadece insan zihni olarak düşünmememiz lazım, bu faal aklın ilmi/zihni olabileceğini gibi bir anlamda ve aynı zamanda Tanrı'nın da ilmi olarak kabul edilebilir.

⁴²⁴ İbn Sînâ'da varlığın mahiyet üzerine ârız olması konusundaki tartışmalar için 419. dipnotta işaret ettiğimiz çalışmalara bakılabilir.

⁴²⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 186.

⁴²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik* I, s. 34, 36, 37.

dikkatlere sunar: “Cevher bir konuda bulunmayan mevcuttur. Zorunlu varlık da bir konuda bulunmayan mevcuttur.”⁴²⁷

Yukarıda İbn Sînâ felsefesi doğrultusunda cevher – araz ayrımının mutlak varlığa dair bir ayrım olmadığı ortaya konulduğundan, bunun tersini dile getiren bir iddia üzerine yapılan çıkarsama sonucu verilen hükmün geçerli olmayacağı açıktır. Ancak Şehristânî bu itirazlarını İbn Sînâ felsefesinden konu ile ilgili bazı ilkeler belirleyip bunlar üzerine gitmek şeklinde değil de parçalı bir şekilde değerlendirmeyi gerektiren bir tarzda ortaya koyduğundan, buradaki iddialarını da ayrıca değerlendirmek gerekmektedir.

İbn Sînâ’nın cevherden “Bir konuda bulunmaksızın var olan” şeklinde bahsettiği metinlerinde sabittir. Zorunlu varlık da bu anlamda bir konuda bulunmadan var olandır. Ancak sadece bu ifadeler içerisinde kalarak, İbn Sînâ felsefesine göre zorunlu varlığı cevher olarak anlamak, ya da böyle bir iddiada bulunmak pek mümkün gözükmemektedir. Cevherin “Bir konuda bulunmaksızın var olan” olarak tanımlanması, cevherin zorunlu varlık gibi anlaşılmasını gerektirir mi? Zorunlu varlığı ve cevheri kendi varlıkları bakımından değerlendirdiğimizde birbirlerinden açık bir şekilde farklı olduklarını görürüz. Nitekim cevher bir konuda bulunmaksızın var olmasına rağmen aynı zamanda varlığı ve bundan ayrı olarak da bir mahiyeti olandır. İbn Sînâ felsefesinde varlık - mahiyet ayrımı sadece mümkün varlıklar için geçerli olup zorunlu varlık ise kendi özel varlık türüne (enniyyet) sahiptir ve böylesi bir ayrım O’nun için söz konusu edilmemektedir. İbn Sînâ’nın cevherden bahsederken kastettiği varlıklar, kendileri için mahiyet – varlık ayrımı yapılabilecek varlıklardır. Diğer bir ifade ile cevherle kastedilenler bir cins ve tür olarak kavranan ve tanımları yapılabilen varlıklardır. Zorunlu varlık ise İbn Sînâ’nın ifadeleri ile cins ve ayırmadan müteşekkil olmadığı, birleşik varlık olmadığı ve O’na eklemlenen arazları bulunmadığı için kendisine tanım (had) getirilemeyen ve betimlemesi yapılamayan varlıktır⁴²⁸.

⁴²⁷ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 10.

⁴²⁸ İbn Sînâ, **Kitâbü’l-Hudûd**, s. 11. Ayrıca bkz, a.mlf., **el-Mebde’ ve’l-me‘âd**, s. 5. İbn Sînâ, **el-İşârât ve’t-tenbihât**’ta tanımdan bahsederken onun bir şeyin mahiyetine delâlet eden söz olduğunu, her tanımlananın mânâ bakımından birleşik olduğunu (küllü mahdûdin mürekkebün fi ma‘na) söyler. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 16. Tûsî, İbn Sînâ’nın bu eserine yazdığı şerhte burada kastedilen

Ayrıca İbn Sînâ açık bir şekilde yukarıda da bahsedildiği gibi zorunlu varlığa cevher denilemeyeceğini ifade etmektedir. Cevher için kullanılan “bir konuda bulunmaksızın var olan” ifadesinin zorunlu varlık için kullanılması O’nu diğer varlıklardan olumsuzlama (selb) içindir. Dolayısı ise Şehristânî’nin, İbn Sînâ’nın ifadelerinden hareketle zorunlu varlığın cins ve fasıldan birleşik bir varlık olarak tasavvur edildiği şeklindeki ithamları geçersiz olmaktadır⁴²⁹.

Bu noktada Şehristânî’nin zaman zaman İbn Sînâ’ya yönelik serdettiği “Sen zorunlu varlığı bir tür olarak kavradın.” şeklindeki itirazın kaynağı da ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki; İbn Sînâ cevheri, bir mevzuda bulunmamasına karşın bir cins ve tür olarak kabul ederken, zorunlu varlığı bir konuda bulunmayan aynı zamanda cevher de olmayan bir varlık olarak kabul etmektedir. Şehristânî ise zorunlu varlığın da bir konuda bulunmadan var olması hasebi ile İbn Sînâ tarafından cevher olarak kavrandığını, dolayısı ile de cins olarak anlaşıldığını iddia etmektedir. Yani sorun temelde Şehristânî’nin, İbn Sînâ’da zorunlu varlığın -Fârâbî’nin zıttına- cevher olarak nitelendirilmediği ayrıntısını yakalayamamasında gibi gözükmektedir. Bundan hareketle de İbn Sînâ’nın cevhere yüklediği manalar zorunlu varlığa yansıtılarak eleştirilere zemin kılınmaktadır.

İbn Sînâ’nın cevhere yüklediği niteliklerin zorunlu varlığı hatırlatması da itiraz için yeterli sebep olamaz. Nihayetinde İbn Sînâ açıkça zorunlu varlığın cevher olmadığını söylemektedir. Şehristânî’nin bu eleştirisini Endülüslü zahiri kelamcı İbn Hazm’ın kelamcılarının cevher anlayışına yönelik eleştirisine benzetebiliriz. O, *el-Faslu fî mileli ve ahvâlu ve’n-nihâl* adlı eserinde kelamcıları cevhere yükledikleri cisim olmayan, araz olmayan vs. niteliklerden dolayı eleştirmektedir. İbn Hazmın eleştirisinin gerekçesi ise bu tür sıfatların Allah’ı hatırlatmasıdır⁴³⁰.

birleşikliğin aklî birleşiklik (et-terkîbü’l-aklî) olduğunu notunu düşer (Bkz.: Nasîrüddîn Tûsî, **Şarhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Dârü’l-Marîf, 1960, s. 250). *Kitâbü’n-Necât*’ta da tanımın birleşik şeylerde kullanıldığı ifadesi yer almaktadır. İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 114. Bu ifadelerde tanım için söz konusu edilen ne mahiyet ne de birleşiklik zorunlu varlık için düşünülemez. Bundan dolayı O, tanımı olmayan (lâ hadde lehu)dır; a.mlf., **Metafizik II**, s. 90-91.

⁴²⁹ Bu noktada dikkate alınması elzem bir diğer husus da İbn Sînâ’da tümeller konusu ile alâkalıdır. Bilindiği üzere İbn Sînâ’da tümeller gerçeklikleri bulunmayan, tikellerin ortak tabiatlarını oluşturan, zihni soyutlamalardır. Bu anlamda zorunlu varlık zihnin dışında bir varlığa sahip olmayan kavram olarak kabul edilemez.

⁴³⁰ İbn Hazm, **el-Faslu fî’l-mileli ve’l-ehvâi ve’n-nihal**, c. V, s. 196-197.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın eserlerinde geçen ve burada yapılması muhtemel görünen “Cevher var olduğu zaman varlığı bir konuda bulunmayan bir mahiyettir.” şeklindeki itirazın ise geçersiz olacağını, çünkü yukarıdaki cevherin “bir konuda bulunmaksızın var olan” şeklindeki tanımından ne tam örtüşme (mutabakat) ne de eksik örtüşme (tazammun) yolu ile böyle bir mânâ çıkarılamayacağını, böyle bir çıkarımın ancak gerektirme (iltizam)⁴³¹ yolu ile yapılabileceğini söyler⁴³².

Şehristânî varlığın, cevher ve araz şeklinde ayrılmasının zorunlu varlığın değil de mümkün varlığın kısımları olarak kabul edilmesinin mânâ bakımından doğru fakat lafız bakımından yanlış olacağını söyler. Çünkü o, cevherin “bir konuda bulunmaksızın var olan” şeklindeki tanımının zorunlu varlığı da kapsadığı ve O'na denk olduğu kanaatindedir. Bundan dolayı da lafız bakımından cevherin mümkün varlıklara ait bir kısımlandırma olamayacağını ileri sürer⁴³³. Oysaki yukarıda İbn Sînâ'nın cevher anlayışının zorunlu varlığı dışarıda bırakan ve mümkün varlıkları kapsayan bir ayırım olduğu ortaya konmuştur. Ayrıca Şehristânî'nin zorunlu varlığın tam örtüşme ve içirme yoluyla cevheri kapsadığı iddiası ispata ihtiyaç göstermektedir. Dolayısı ile İbn Sînâ felsefesi açısından cevher lafzının mümkün varlığa ait bir kısımlandırma olmasında ve mümkün varlığa ait diğer var olanların onun altında sıralanmasında bir çelişki bulunmamaktadır.

⁴³¹ Mantıkta lafız ve mânâ arasındaki delâlet; a- Tabîî Delâlet, b- Aklî Delâlet, c- Lafzî Delâlet olarak üçe ayrılır. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta lafzî delâletin üç şekli olduğunu söyler. Bunlar; a- Mutâbakât yoluyla delâlet; lafız, üçgen lafzının üç kenarla kuşatılmış şekli göstermesinde olduğu gibi o anlam için konulmuştur. b- Tazammun (İçerme) yoluyla delâlet; burada anlam, kaplam yoluyla gösterilen anlamın bir parçasıdır. Bu üçgenin şekli göstermesi gibidir. c- İltizam yoluyla delâlet; buna ard arda gelme ya da gerektirme yoluyla delâlet de denir. Burada lafız, bir anlama mutabakat yoluyla delâlet eder ancak bu delalette lafız kendinden başka, kendisine bir arkadaş ve yoldaş gibi olan dışarıdan başka bir manaya delalet etmektedir. Bu tavan lafzının duvara ve insan lafzının yazma sanatına yetenekli olana delâlet etmesi gibidir. Bkz.: **İbn Sînâ, İşaretler ve Tenbihler**, s. 4. Ayrıca bkz.: Fahrettin er-Râzî, **el-Mahsul fî 'ilmi usûlü'l-fıkh**, thk. Taha Câbir Feyyaz Alvânî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, c. I, 1992, s. 219-224. Tûsî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 287-288. Mübahat Küyel, **Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı**, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1990. s. 11-33. Gazzâlî, **Mi'yâru'l 'ilim**, s. 81.

⁴³² Şehristânî, **Musâra'a**, s. 10.

⁴³³ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 11.

2- “İki Zâtın Birleşmesi” Konusunda İbn Sînâ Mantıkî Bir Yanlılık mı Yapmaktadır?

Yukarıda, Şehristânî'nin *Kitâbü'n-Necât*'tan yaptığı iktibas iki zâtın birleşmeleri söz konusu edilerek başlamaktadır. Şehristânî'ye göre bu noktada İbn Sînâ mantıksal bir hataya düşmektedir. Tartışma konusu edilen İbn Sînâ'ya dair ifade şöyledir: “İki zât, birbirlerini tamamı ile kapsamaksızın biraraya gelirse onlardan her biri diğerinde tamamıyla yayılmış bir halde bulunur”⁴³⁴. Şehristânî bu önermeyi mantık ilmi açısından tahlil eder ve bunun çeşitli yönlerden çelişik olduğunu ileri sürer. Bu alıntıyı bitişik şartlı kıyasın ilkeleri doğrultusunda değerlendirir. Bu türden kıyaslarda art bileşenin (tâli) ön bileşeni (mukaddem)⁴³⁵ ne açık ne de örtük olarak gerektirmeyeceğini söyler⁴³⁶.

Burada Şehristânî'nin itirazının öncelikli olarak mantıkla ilgili kısmını incelemek gerekmektedir. İbn Sînâ'nın sözlerini birleşik şartlı bir kıyasın önermeleri şekline ayırdığımızda şöyle yazmamız gerekir:

"İki zât, birbirlerini tamamı ile kapsamaksızın biraraya gelirse onlardan her biri diğerinde tamamıyla yayılmış bir hâlde bulunur." Bu önermede ön bileşen (mukaddem); "İki zât, biri diğerini tamamı ile kapsamaksızın biraraya gelir." kısmıdır. Önermenin art bileşeni (tâli) yüklemine geçtiği kısım yani; "Onlardan her biri diğerinde tamamıyla yayılmış bir hâlde bulunur." kısmıdır. “ise” de iki önerme arasındaki bağıdır.

Şimdi, bu önermede sonuç verecek olan bitişik şartlı kıyas türleri iki çeşittir. a- Ön bileşeni (Mukaddemi) onaylama, b- Art bileşeni (Tâli) onaylamamadır. Bunlardan birinci türü dikkate alırsak:

I- İki zât, biri diğerini tamamı ile kapsamaksızın biraraya gelirse zâtlardan her biri diğerinde tamamıyla yayılmış bir hâlde bulunur.

II- İki zât, biri diğerini tamamı ile kapsamaksızın biraraya gelmiştir.

⁴³⁴ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 11-12.

⁴³⁵ Hükümün bir şarta bağlandığı bitişik şartlı önermelerde, önce gelen ve üzerine hüküm yüklenene öncül/ön bileşen (mukaddem), sonra gelen ve hükümü yüklenene de art bileşen (tâli) denir.

⁴³⁶ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 12.

III- O halde zâtlardan her biri diğesinde tamamıyla yayılmış bir halde bulunur.

Sonuç verecek ikinci tür şartlı bileşik kıyas türünü dikkate aldığımızda ise kıyas şöyle kurulur:

I- İki zât, biri diğesini tamamı ile kapsamaksızın biraraya gelirse zâtlardan her biri diğesinde tamamıyla yayılmış bir halde bulunur.

II- Zâtlardan her biri diğesinde tamamıyla yayılmış bir halde bulunmuş değildir.

III- O halde iki zât, biri diğesini tamamı ile kapsamaksızın biraraya gelmiş değildir.

Bunların haricinde kurulacak ön bileşeni onaylamama ve art bileşeni onaylama gibi kıyas türleri mantık kuralları çerçevesinde kalındığında sonuç vermeyecektir. Yani, Şehristânî bu tür kıyaslarda art bitişenin (tâli) ön bitişeni (mukaddem) gerektirmeyeceğini söylerken haklıdır.

Şehristânî'nin eleştirisi salt mantık kuralları içerisinde değerlendirildiğinde isabetlidir, ancak olaya bir de Tûsî'nin dikkat çektiği yönden baktığımızda daha farklı bir durum ortaya çıkar. Tûsî, kapsama (mücâme'a) ve yayılma (şuyu')nın anlamına dikkat çeker. Birbirini kapsayan ve diğesinde tamamen yayılan iki araz dikkate alındığında bunlardan birine, diğesine işaret etmeden işaret edilemeyecektir. Tûsî, burada sıcak ve siyah bir cismi örnek gösterir. Sıcaklık ve siyahlığın her ikisi de cisimde yayılmış halde bulunduğunda bu cisimde sıcak olmayan siyahlığa işaret etmek mümkün olmayacaktır⁴³⁷. Buradan da anlaşılacağı üzere, Tûsî'ye göre yukarıda İbn Sînâ'nın bahsettiği iki zâtın biraraya gelmesi bunların birbirinde tamamen yayılmasını gerektirecektir.

⁴³⁷ Nasîrüddîn Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 20.

Bu noktada şuna dikkat çekmek gerekir ki; Şehristânî'nin yukarıda zikrettiği önerme İbn Sînâ'nın metinlerinde bu hali ile geçmez. Şehristânî alıntı yaparken önermenin ilk öncülden sonra gelen kısımlarını atlamıştır. O, bu bölümün başında aynı alıntıyı tamamı ile zikretmektedir. Burada zikredilmeden atlanılan kısım ise zikredilen önermenin manasını değiştirecek niteliktedir. Alıntının İbn Sînâ'nın metinlerindeki tam hali şöyledir:

“İki zât, biraraya gelir sonra da bunlardan birisi diğeri ile tamamı ile birleşmezse - duvar ve kazık örneğinde olduğu gibi, duvar ve kazık bir araya gelirlerse kazık duvarla birleşmiş değildir- bunlar sadece yüzeysel olarak birleşmişlerdir. [Birleşme] duvar ve kazıktaki gibi olmadığında o ikisinden her biri diğerinin zatında bütün yönleri ile yayılmış olarak bulunur.”⁴³⁸

Burada asıl odaklanılması gereken nokta “[Birleşme] duvar ve kazıktaki gibi olmadığında” ifadesidir. Bu olumsuz şartlı ifade ile önermenin baş tarafında zikredilen koşullar tersine çevrilmiştir. Dolayısı ile İbn Sînâ'nın ifadelerine sadık kaldığımızda önerme “İki zât, birbirlerini tamamı ile kapsamaksızın biraraya gelirse onlardan her biri diğerinde tamamıyla yayılmış bir halde bulunur.” şeklinde değil de “İki zât birbirini tamamı ile kapsayacak şekilde biraraya geldiğinde onlardan her biri diğerinde tamamı ile yayılmış olarak bulunur.” şeklinde olacaktır. Yukarıda zikrettiğimiz bileşik şartlı kıyas kurallarını uyguladığımızda bu önerme de mantık kuralları çerçevesinde sonuç verecek bir önermedir. Nitekim buradaki bileşik şartlı kıyasta öncül yani mukaddem onaylanmaktadır.

Şehristânî'nin yukarıda yaptığı alıntıya itiraz ettiği noktalardan birisi de orada, İbn Sînâ'nın iki zâtın biraraya gelmesinden bahsederken, bunların tür ya da çeşitlerini belirtmeden mutlak anlamda "zât" olarak nitelendirmesinedir. Buna göre, birbirini tamamı ile kapsamaksızın biraraya gelen herhangi iki zâttan her birisi, diğerinde tamamı ile yayılmış bir durumda bulanacaktır. Şehristânî iki cismin birleşmesinin farklı, iki arazın birleşmesinin farklı, heyûla ve sûretin birleşmesinin

⁴³⁸ Bkz.: Şehristânî, **Musâra'a**, s. 11-12. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 236-237.

farklı ve aklî cevherlerin birleşmelerinin farklı olduğunu belirtir ve İbn Sînâ'nın sözlerinin biraraya gelen her zât için geçerli olmayacağını söyleyerek itiraz eder. Ona göre biraraya gelme ve diğerinde yayılma farklı türden varlıklar için farklı şekillerde cereyan edecektir ve bunlardan birisi için bu konuda verilen hüküm, diğer biri için doğru olmayacaktır. Şehristânî itirazını şöyle sürdürür:

“İki arazi dikkate alalım. İki araz bir mahâlde toplanan iki zâttır ve onlardan hiç birisi diğerini tamamı ile içine almaz ve diğerinde tamamıyla yayılmaz. Heyûla ve sûretteki birleşme ve yayılma durumu ise bunun tersinedir. Sûret, heyûlaya tam olarak yayılabilir iken heyûla sûrette tam olarak yayılamaz ve birleşemez. Dolayısı ile de bunlardan her birisi diğerinde tam olarak yayılmış bir halde bulunmaz.”⁴³⁹

Şehristânî cisimle araz arasındaki durumun da buna benzediğini söyler. Çünkü araz, cisimde tam olarak yayılmış bir durumda bulunur. Cisim ise arazda tam olarak yayılmış bir şekilde bulunamayacağı gibi ona tam olarak birleşemez de. Bu noktada Şehristânî, biraraya gelmenin başka bir şekli olarak da akıl ve ruh arasındaki durumu dikkatimize sunar. Akıl ve ruh iki ayrı öz olarak bir mahâlde biraraya geldiklerinde, bunlar birleşmiş iki öz olurlar. Ancak bunlardan hiç birisi diğeriyle ne bütünü ile birleşmiş ne de diğerinde tam olarak yayılmıştır. Şehristânî farklı türdeki varlıkların biraraya gelmesinin farklı sonuçlar vermesine karşılık İbn Sînâ'yı, türler arası farklılığı dikkate almadan iki zâtın biraraya gelmesinin her tür için aynı sonucu vereceğini söylemesinden dolayı ağır bir ithamla, mantıksızlıkla suçlar⁴⁴⁰.

Şehristânî'nin itiraz ettiği yukarıdaki metnin orijinali *Kitâbü'n-Necât*'ta yer alır. İbn Sînâ, adı geçen eserin İlahiyat bölümünde cevherden bahsederken bu ifadelerle yer verir. Biraraya gelen iki zâtın durumundan bahsederken bunun ya duvar

⁴³⁹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 12.

⁴⁴⁰ Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-felâsife*'sinin ve Tûsî'nin *Musâri'u'l-Musâri*'sinin tahkikli neşrini yayınlayan Hasan el-Mu'izzî, yukarıda Şehristânî'nin İbn Sînâ'yı mantıksızlıkla suçlayan ibarelerine düştüğü notta bu ibarelerin edebe aykırı olması ve Şehristânî'nin, itiraz ettiği kişinin görüşlerindeki çelişkileri ortaya koymayı amaçlayan bir tavırda olmasından dolayı, üslubu ile örtüşmemesi nedeni ile bu ibarelerin Şehristânî'ye aidiyeti konusunda şüpheler dile getirir. Bkz.: Şehristânî, “Kitâbü Musâra'atü'l-felâsife”, **Musâri'u'l-Musâri'** içerisinde, thk. Şeyh Hasan Mu'izzî, Kum, Mektebetü'l-Ayetullahi'l-Mer'âşî, 1984, s. 29.

ve kazık örneğindeki gibi birbirlerine tamamı ile yayılmadan biraraya gelme şeklinde olacağını ya da biraraya gelmenin bu örnekteki gibi olmayacağını yani birbirlerine tamamı ile yayılacaklarını söyler ve daha sonraki satırlarda incelediği “hâll”, “mahâl”, “hâlin konusu”, “heyûla”, “cevher”, “araz”, sûret”, “ayrık form” gibi meseleleri de bu biraraya gelmede iki zâtın birbirleri ile yayılma ve birleşme durumları üzerine bina eder. Yani burada İbn Sînâ’nın söz konusu ettiği tek türden birleşme ya da yayılma değildir.

Şehristânî, heyûla ve sûretin biraraya gelmelerinde, sûretin heyûlada tamamen yayıldığını söylerken, heyûlanın sûrette tam olarak yayılamayacağını söylemektedir. Tusî, bu durumda sûretsiz bir madde tasavvur etmek durumunda kalacağını söyleyerek Şehristânî’ye karşı bir hamlede bulunur⁴⁴¹. Bu noktada tartışmaya İbn Sînâ yanında müdahil olduğumuzda, bir önceki bölümde “Heyûla” bahsinde de ifade edildiği üzere, suret ve maddenin yani heyûlanın, ancak birbirini var kılan iki varlık olduğu, öncelikli olarak dikkate sunulacaktır. Bunlardan birisi olmaksızın diğerinin bilfiil varlığından söz edilemez. Sûretle birleşmeden önce heyûla, ancak bir “imkân” halinde ve kendisine yerleşecek kemâlatı kabul etme istidadında bulunabilir. Şehristânî’nin yanında tartışmaya müdahil olunduğunda da görülecektir ki; aslında Tûsî’nin dikkat çektiği “sûretsiz heyûla”nın varlığı, Şehristânî’nin heyûla anlayışına da aykırıdır⁴⁴².

Heyûla ile ilgili bölümde ortaya konuldu ki; nihayetinde, filozoflara göre sûret olmadan bilfiil bir heyûlanın varlığından söz edilemez. Biz, Şehristânî’nin heyûla anlayışını ortaya koyarken onun bu konudaki görüşlerinin kelâmcılardan ziyade filozoflara daha yakın durduğuna işaret etmiştik. Nitekim Şehristânî’ye göre de sûretle birleşmeden önce heyûlanın varlığı kabul edilemez. Hatta Şehristânî bunu, yani sûretsiz heyûlanın varlığını, tevhide aykırı bulmaktaydı. Bu durumda Tûsî’nin isabetli olarak görülen itirazı ve Şehristânî’nin İbn Sînâ’ya gönelik itirazını, Şehristânî’nin kendisi ile çelişmediğini düşündüğümüzde, başka bir açıdan değerlendirmemiz gerekmektedir. Burada Şehristânî, “birleşme” ve “yayılma”ya İbn Sînâ’nın bu kavramlara yüklediğinden başka bir anlam yüklüyor gibidir. İbn Sînâ’nın

⁴⁴¹ Bkz.: Tûsî, **Musâri‘u’l-Musâri‘**, s. 20.

⁴⁴² Krş., a.y.

kastettiği birleşme iki zât biraraya geldiklerinde birbirleri ile olan etkileşimleri ve her iki bileşenin zâtında meydana gelen değişimdir. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre bu biraraya gelme ve yayılmanın karakterinin belirlenmesinde bunların birleşmeden sonra ayrıldıkları durumları, yani birleşme esnasındaki geçirdikleri değişim ve ayrıldıklarında ilk hâllerini koruyup koruyamamaları da etkilidir. Tûsî'nin ilavesi ile de, burada birleşme ve yayılma birbirini var kılan iki zâtın birleşmesi ve birbirinde yayılmasıdır. Heyûla ve sûretin birleşmeleri tam da böylesi bir birleşmeye örnektir. Birleşmeden önce bunların bilfiil varlıklarından söz edilemez. Bunların birleşmelerinden "cisim" ortaya çıkmıştır. Bu birleşmenin arkasından bunlar ancak zihinde ayrılabilirler. Birbirlerini var kılan iki zâtın birleşmesinde, biri olmadan diğersinin varlığına işaret edilemeyeceği için sûretin olmadığı bir heyûlanın varlığına da Tûsî'nin dikkat çektiği gibi işaret edilemez. Şehristânî'nin dikkat çektiği tarzda heyûla ve sûretin birleşme ve yayılmalarında ise kastedilen, bu iki zâtın birbirini var kılan birleşmeleri değil de daha ziyade bunlar birleştikten sonra zihinde yapılan ayrıştırılmaları üzerine bina edilen bir hüküm gibi durmaktadır. Bunu, Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-felâsife* ve Tûsî'nin *Musâri'u'l-musâri'* adlı eserlerini birlikte tahkikli olarak yayımlayan Hasan el Mu'izzi'nin verdiği örneğe başvurarak şöyle izah edebiliriz. Sûret olarak "insan"ı ve heyûla olarak da "Zeyd"i dikkate aldığımızda, sûret olan insan Zeyd'de tam olarak yayıldığı ve onunla birleştiği halde, heyûla olan Zeyd'in, sûret olan insanda tam olarak yayıldığı ve onunla birleştiği iddia edilemez⁴⁴³. Örnekte de görüldüğü üzere burada Şehristânî'nin kastettiği birleşme ve ayrılma, birbirini var kılan iki zâtın birleşme ve ayrılması olmayıp sûret ve heyûlanın birleşerek cismi var kıldıktan sonra zihinde ayrıştırılmalarıdır.

3- Konuya (mevzu') Cisim Denilebilir mi?

İbn Sînâ'nın, mahâlden bahsederken, var olmak için hâle ihtiyaç duymayan mahâlli "konu", var olmak için bir hâle ihtiyaç duyan mahâlli de "heyûla" diye isimlendirdiğine değinilmişti. Şehristânî burada bir önceki paragrafta cisme yüklenen

⁴⁴³ Bkz.: "Kitâbü Musâra'atü'l-felâsife", s. 27. Heyûlanın sûretten ayrı bilfiil var olamayacağı ve bunların ancak zihinde ayrılacakları konusunda bkz.: Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 551.

anlamdan hareket ederek “Konu cisimdir.” demektedir⁴⁴⁴. Çünkü cisim de bir anlamda konu gibi kuruluşunda hâle ihtiyaç duymamaktadır. İbn Sînâ cevherden bahsederken, "Bir konuda bulunmayan her zât cevherdir." der. Şehristânî konu – cisim eşitlemesini yürüterek ve bu ifadeyi önce, "Bir cisimde bulunmayan her zât cevherdir." şeklinde ifade eder ve daha sonra da bu sözünün manasının, "Bir cevherde bulunmayan her zât cevherdir." şekline geleceğini söyler. Şehristânî, bu ifadenin delillerin sözlerine benzeyeceğini söyleyerek İbn Sînâ'yı ağır bir dille eleştirir⁴⁴⁵.

Öncelikle Şehristânî'nin yaptığı bu çıkarım haklı mıdır? İbn Sînâ'nın “konu” hakkındaki sözleri böylesi bir yoruma müsait midir, bunun incelenmesi gerekmektedir. İbn Sînâ'nın yukarıdaki sözleri temelde mahâlle ilgili olarak söylenmiş sözlerdir. Oradaki gerek "konu" gerekse de "heyûla"nın tanımı mahâll ve hâll ilişkisi göz önünde tutularak yapılmıştır. Şehristânî çıkarımına "konu"yu cisim olarak kabul etmekle başlar. Bu noktada haklı mıdır? İbn Sîna felsefesi açısından konu, cisim olarak nitelendirilebilir mi? Şehristânî'nin bu noktadaki temel dayanağı cismin, “konu” gibi kuruluşunda hâlline muhtaç olmaması yani her ikisinin de kendilerine yerleşen hâlden bağımsız olarak bulunan mahaller olmasıdır. İbn Sînâ ise konudan bahsederken bunu genel bir isim olarak kullanmaktadır. Konuyu tarif ederken de onun heyûladan farkına dikkat çekmektedir. Kendinde bulunmayan tamlığı ve olguyu kabul eden ve de kuruluşunda hâlline muhtaç olan her şeyi heyûla diye isimlendirirken, tamlığı kendinde olan her şeyi ve kuruluşunda kendi zatı haricinde bir şeye muhtaç olmayan her mahâlli de konu⁴⁴⁶ olarak isimlendirmektedir. Cisim ise böylesi genel bir isim olarak kullanılmamaktadır. Cismin ortak bir isim olarak kullanılması üç uzamı kendinde bulundurduğu tasavvur edilebilen ve sınırlı şeyler içindir. Cisim de kendine yerleşene mahâl olabilir, ancak onun kapsamı daha dardır. Buradan hareketle kuruluşunda hâline ihtiyaç duymayan her cisim konudur diyebiliriz. Ancak kuruluşunda hâline ihtiyaç duymayan her konu cisimdir

⁴⁴⁴ Bir önceki bölümde cisimden bahsedilirken orada Şehristânî'nin kuruluşunda hâline ihtiyaç duymayan mahâlli “cisim” diye isimlendirdiğine değinmiştik.

⁴⁴⁵ Bkz.: Şehristânî, **Musâra'a**, s. 14.

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 18.

diyemeyiz. Ayrıca İbn Sînâ tarafından sûretin de bir cisim olarak isimlendirildiğini⁴⁴⁷ ve heyûlanın sûrete mahâl olduğunu göz önüne aldığımızda cismin mahâlle yerleştiğini söyleyebiliriz ancak bunun tersini ifade edemeyiz.

Buradaki üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da, Şehristânî'nin cisim ve cevher eşitliğini nasıl sağladığıdır. Nitekim İbn Sînâ'yı ağır bir şekilde eleştirirken yaptığı çıkarım bu eşleştirmeye dayanmaktadır. Burada anlaşılması güç bir eşleştirme ile karşı karşıyayız. İbn Sînâ cevheri tanımlarken, bir konuda bulunmayan her zât cevherdir der. Şehristânî burada İbn Sînâ'nın tanımındaki “konu” ifadesini önce yukarıdaki çıkarımdan hareketle “cisim” ifadesi ile değiştirmekte sonra da cisim ifadesini kaldırıp buraya “cevher” ifadesini monta etmektedir ki İbn Sînâ felsefesi sınırları içerisinde kalındığı takdirde bu eşleştirmeyi sağlaması yukarıda da açıklandığı gibi mümkün gözükmemektedir.

4- İbn Sînâ'da Heyûla Varlığında mı, Mahiyetinde mi Hâle Muhtaçtır?

Heyûla ile ilgili kısımda değinildiği gibi İbn Sînâ heyûlayı bilfiil var olmak için sûrete ihtiyaç duyan bir cevher olarak kabul etmektedir. Heyûlanın cevher olarak kabul edilmesi sadece onun bilfiil hale geçme kapasitesinde olması anlamındadır. Nitekim ona göre mutlak anlamda heyûla kendinde mahaldir ve onda birleşiklik de yoktur. Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu heyûla anlayışını kabul etmez ve bu düzlemde eleştiriler getirir.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın heyûlayı, var olan olarak kuruluşunda ya da mâhiyet olarak kuruluşunda hâlden bağımsız olamayan bir mahâl yapmasını kabul etmez. O, heyûlanın varlığında hâle muhtaç bir mahâl olmasını ve mâhiyetinde hâle muhtaç bir mahâl olmasını ayrı ayrı değerlendirir ve bunların sonuçları üzerinden bir değerlendirme yapar.

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 22. İbn Sînâ'da konu ve cismin farklılığı vurgusu için bkz.: İbn Sina, **Metafizik** I, s. 55.

Heyûla bilfiil var olan olarak kuruluşunda hâle muhtaç ise bu durumda var olabilmek için hâle ihtiyaç duyan her şeyin mahâl olması gerekecektir. Oysaki bilfiil var olan olarak kuruluşlarında kendilerindeki araz ve hâllerden bağımsız kalamayan pek çok cevher ve cisim vardır. Ancak ne burada mahâl heyûla olur ne de hâl sûret olur.

Heyûlanın mâhiyet olarak kuruluşunda hâlden bağımsız olamamasına gelince; Şehristânî'ye göre bu da kabul edilemeyecektir. Eğer heyûla, mahiyetinin kuruluşunda sûrete muhtaç olarak kabul edilirse bu durumda zihinde sûretten âri bir heyûla düşünmek mümkün olmayacak bu da heyûlayı basit değil de birleşik kılacaktır⁴⁴⁸. Şehristânî, heyûlanın kurucu bir cüz olarak sûrete ihtiyaç duymaksızın kendi zâtı itibari ile bir mahiyet ve hakikate sahip olduğu söyler⁴⁴⁹. Bu son ifade bize Şehristânî'nin heyûla anlayışını vermekte ve bu konuda onunla İbn Sînâ arasındaki görüş farkının boyutlarını ortaya koymaktadır. İtirazlarını bu şekilde ortaya koyan Şehristânî var olmak için heyûlanın sûrete ihtiyaç duyması gibi bazı cevherlerin de var olmak için bir takım nitelik, nicelik ve arazlara ihtiyaç duyduklarını hatırlatır ve heyûla ile bu cevherler arasındaki farkın ne olduğunu sorar⁴⁵⁰.

Şehristânî'nin bu eleştirilerinin değerlendirilmesi için İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât* ve *İlâhiyat*'taki ifadelerine dönmemiz gerekmektedir. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât*'ta “mutlak heyûla”dan ve “heyûla”dan bahsettiğine daha önceden değinildi⁴⁵¹. Orada mutlak heyûladan kastedilen, heyûlanın sûretle birleşmeden önceki durumu iken heyûladan kastedilen ise sûretle birleşmesinden sonra zihinde tekrar sûretten ayrıştırılan heyûladır. Şu ifadeyi tekrar edersek, İbn Sînâ aynı paragrafta heyûlanın iki aşamadaki durumundan bahsetmektedir. Bu ifadelere göre mutlak heyûla kendinde mahâl olup asla bir mahâlde bulunmaz, bundan dolayı onda birleşiklik olamaz ve o bilfiil olmayı kabul etme kapasitesinde olması itibari ile de bir cevherdir⁴⁵². Bu ibarelerden hareketle heyûlanın mâhiyet olarak kuruluşunda

⁴⁴⁸ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 13-14.

⁴⁴⁹ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 15.

⁴⁵⁰ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 15.

⁴⁵¹ Bkz.: Yukarısı, s. 132.

⁴⁵² Bkz.: İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 237. Heyûlanın cevher olmasının onun her hangi bir şeye istidatlı olması anlamında olduğu şeklindeki ifade *Metafizik*'te geçer. Bkz.: A.mlf., *Metafizik* I, s. 63.

sûrete muhtaç olmadığı yani sûretle/hâlle birleşmeden önce bir cevher olarak bulunmasından dolayı Şehristânî'nin bu konudaki değerlendirmesinin İbn Sînâ'yı bağlamayacağı söylenebilir.

Bu meseleyi bir başka açıdan, heyûla cevhere yüklenen anlam ve mâhiyet cevher ilişki açısından da şöyle değerlendirebiliriz: İbn Sînâ heyûladan bahsederken her şeyden önce ondan bir cevher olarak söz etmektedir⁴⁵³. *et-Ta'likât*'ta cevherin bir mahiyeti olduğunu öğreniyoruz. Bunun formülasyonu “Cevherin hakikati mahiyettir ve mahiyeti olmayan şey cevher değildir.”⁴⁵⁴ ifadesidir. Benzer şekilde bu eserinde “Cevherin mahiyeti de cevherdir.”⁴⁵⁵ Şeklinde başka bir ifadeye de rastlarız. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, cevherin bir mahiyetinin olduğunu hatta mahiyeti olmayan şeyin cevher olamayacağını vurgulamaktadır. Yine onun, heyûlayı da bir cevher olarak nitelendirdiğini biliyoruz. Buradan hareketle kendisi de bir cevher olan heyûlanın mahiyetinin kuruluşunda hâlline ihtiyaç duyduğu söylenemez. Bunun aksi cevherin tanımına aykırı olacaktır. Heyûla, kendine yerleşen ve hâll olarak bulunan sûretle birleşmeden önce bir mahiyete sahiptir, sûretle birleştikten sonra yine İbn Sînâ'nın ifadeleri üzere bilfiil varlık haline gelir. O halde İbn Sînâ felsefesine göre heyûlanın sûrete mahiyet olarak kuruluşunda değil de varlık olarak bulunma noktasında ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz.

Heyûlanın var olan olarak kuruluşunda yani bilfiil var olan olmasında hâl muhtaç olmasına gelince: meselenin bu yönü İbn Sînâ'nın ibarelerinde gayet açık bir şekilde vurgulanır. Heyûlanın bilfiil var olabilmesi kendine yerleşecek olan sûret sayesinde olacaktır. Burada heyûla pasif bir durumda iken sûret ona varlık veren olacaktır. Bu noktada Şehristânî'nin sorusunu hatırlayacak olursak o heyûlanın bilfiil varlık olması noktasında sûrete muhtaç olması gibi bazı cevherlerinde bir zaman ve mekanda bulunmak bazı nitelik ve niceliklere sahip olmak, bir durum sahibi olmak ve bazı arazlara ihtiyaç duymak şeklinde onları bilfiil hale getirecek şeylere muhtaç

⁴⁵³ Bkz.: İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 17. Burada heyûlanın tanımına “O, cevherdir (fêhiye cevherun).” diye başlanmakta olup heyûla tanımı, “O, cevherdir ve kendinde bulunan sûretleri kabul etme kabiliyeti ile cismani sûreti kabul ettiğinde bilfiil hale gelir.” şeklindedir. Bkz.: A. y.

⁴⁵⁴ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 186.

⁴⁵⁵ İbn Sînâ, A. y.

olduklarını hatırlatıp bunlar arasındaki farkın ne olduğunu soruyordu⁴⁵⁶. Burada Şehristânî'nin sorusunun gerisinde bunlar arasında farkın olmadığı öyle ise heyûlanın sûretle ilişkiye geçtikten sonra bilfiil hale geçmeyip bu ilişkiden önce de onun kendi hakikati ile mevcut olduğu kanaati bulunur.

Hemen şunu belirtelim ki Şehristânî yukarıdaki zikredilen türdeki bazı cevherlerin arazları ile birlikte bulundukları yani onlarla birlikte var olduklarını söylerken haklıdır. Ancak Tûsî bu noktada dikkatlerimizi önemli bir ayrıntıya odaklamamızı ister: “Cevherin arazla bulunduğunu söylemekle cevherin kuruluşunda araza muhtaç olduğunu söylemek farklıdır”⁴⁵⁷. Cevherlerin, arazları ile birlikte var olmaları felsefî açıdan bir sorun teşkil etmezken, bunların cevher olarak kuruluşlarında bu arazlara muhtaç olduklarını söylemek felsefî açıdan ciddi bir sorun hatta çelişki oluşturur. Böyle yapıldığı takdirde cevher kuruluşunda araza muhtaç kılınmış olacaktır ki bunun kabulü mümkün değildir. Bu ifadelerin biraz daha netleşmesi için Tûsî'nin zikrettiği örneğe atıf yapabiliriz. Tûsî, cismi örnek olarak sunar. Biz, cisimleri dış dünyada sükûn ya da hareketli bir halde müşahade ederiz. Ancak buradan hareketle cismin kuruluşunda, sükûn ya da harekete muhtaç olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim zihinlerimizde sükûn ve hareketten uzak olan bilkuvve bir cismi tasarlayabilmekteyiz, cismin sükûn ve hareketle olması bilfiil olarak var olması noktasındadır, yoksa mâhiyet olarak kuruluşunda değildir⁴⁵⁸.

Bu durumda heyûlanın sûretle bilfiil var olduğunu söylemekle bazı cevherlerin bazı nitelik, nicelik, durum ya da arazla bulunduklarını söylemek farklı şeylerdir. Öyle ise bu meselenin İbn Sînâ felsefesinin bir çıkmazı olduğu kabul edilemeyecektir.

⁴⁵⁶ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 16.

⁴⁵⁷ Tûsî, **Musâri‘u'l-Musâri‘**, s. 31.

⁴⁵⁸ Tûsî, A.y.

5- İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifindeki Lafzî Eksiklikler İddiası

Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın varlıkların kısımlandırılması konusundaki itirazlarının bir kısmı da İbn Sînâ'nın ibarelerindeki lafzî eksiklikler ve kısaltmalarla ilgilidir. Şehristânî bu kısaltmalar ve çıkarmalar yapılırken İbn Sînâ'nın bazı hatalara düştüğünü iddia eder. Onun bu konu ile ilgili itirazları İbn Sînâ felsefesinde ciddi bir tutarsızlık olduğu şeklinde değil de daha ziyade İbn Sînâ'nın ifadelerinde eksik bırakıldığı iddia edilen yerlerin felsefî bir “kusur” olarak dikkate sunulması şeklindedir.

Şehristânî'nin bu konuda dikkate aldığı ibareler şunlardır: “Birbirlerinden ayrılmalara karşın, o ikisinden birisi [önceki] halinde sabit kalırsa.” Şehristânî bu ifadenin eksik olduğu kanaatindedir ve ona göre lafızlardaki eksiklik de mânâyı muğlâklaştırmaktadır. Burada zâtlardan birisinin son hâli, yani önceki durumunda sabit kalanın hâli ifade edilirken diğerinin durumundan bahsedilmemiştir. Şehristânî kısımlardan birinin durumunu zikretmenin diğerinin durumuna delâlet etmeyeceğini söyler. O, ifadenin tam ve geçerli olabilmesi için “ya da diğerinden ayrılmakla birlikte [önceki] durumunda sabit olmazsa” ifadesi ile cümlelerin tamamlanması gerektiği kanaatindedir.⁴⁵⁹ Bu durumda Şehristânî'nin tamamlama olarak zikrettiği ifadeyi İbn Sînâ'nın ifadesine eklediğimizde cümle şu hale gelecektir: “Birbirlerinden ayrılmalara karşın o ikisinden birisi halinde sabit kalırsa [ya da ayrılmakla beraber durumunda sabit kalmazsa]” şeklinde olacaktır. Bu ifadedeki köşeli parantez içerisindeki kısım Şehristânî'ye ait ekleme olarak teklif edilen kısımdır.

İfadenin İbn Sînâ metnindeki orijinali şu şekildedir: “Sonra, onlardan birisi diğerinden ayrılmakla beraber [önceki] halinde sabit olarak kalırsa, onlardan birisi kendisinin nitelendiği bir sıfatla diğerine fayda veren (müfîd), diğeri de fayda alan (müstefîd) olur. [Önceki] halini koruyan ve faydalanan (müstefîd) “mahâl” olarak isimlendirilir. Diğeri de mahâldeki “hâl” (mahâlde yerleşen) diye isimlendirilir.”

Burada dikkatimizi çekeceği gibi önce iki ayrı zâttan bahsedilmekte olduğunu görürüz. Bu iki zâttan da öncelikle birisine yönelerek bununla ilgili

⁴⁵⁹ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 13.

açıklamalar yapıldıktan sonra da diğeri ile ilgili açıklamaya geçilmektedir. Metinde altı çizili olarak yer verdiğimiz “diğeri de” ifadesi bu zâtlardan ikincisi hakkındadır. Yani aynı cümle içerisinde olmasa da biraz aşağıda kısımlardan diğeri ile ilgili açıklamayı bulabiliriz.

Bu noktada Tûsî’nin dikkat çektiği bir diğer yön de ifadenin daha teknik boyutu ile ilgilidir. Şehristânî, İbn Sînâ’nın ifadelerindeki iki zât (zâtân) olarak geçen ifadeleri “kısım” olarak nitelendirmektedir. Tûsî ise bu iki öze “kısım” denilemeyeceğini bunların ancak iki karşıt olarak ifade edilebileceklerini söyler. Tûsî’ye göre buraya yapılacak doğru ekleme de, “diğeri sabit değildir.” şeklinde olmalıdır⁴⁶⁰.

Şehristânî’nin İbn Sînâ’nın ibarelerinde lâfzî yönden değerlendirmeye tabii tuttuğu bir diğer ifade, “ya da onlardan birisi kendisinin nitelendirildiği bir mânâ ile fayda veren ve diğeri de fayda alan olur.” cümlesidir. Şehristânî’ye göre İbn Sînâ’nın yaptığı bu ayrıştırma şekli bakımdan doğrudur. O, İbn Sînâ’nın buradaki taksimini iki özün durumunu da ayrı ayrı zikretmesinden dolayı doğru bir kısımlandırma, diğer bir anlamda da yukarıdaki eksikliğin telafisi olarak kabul eder. Onun buradaki itirazı birleşmeden önceki halini koruyan ve fayda alanın mahâl, halini koruyamayan ve fayda verenin de hâll yapılmasınadır. Şehristânî bu itirazını yaparken zihninde heyûla ve sûret ilişkisini dikkate alarak eleştirisini şekillendirir. İbn Sînâ’nın ifadelerine göre sûret; durumunu koruyamayan (gayru’s-sâbit) ve fayda veren iken, heyûla ise halinde sabit kalmakla birlikte fayda alan olması gerekir. Şehristânî bu noktada fayda verenin sabit olmasının fayda alanın sabit olmasından daha uygun olacağını kanaatindedir. Yani fayda veren (onun eşleştirmesine göre burada sûret oluyor) diğerine kendi özünden bir şeyler verse de önceki durumunu koruyabilir, oysaki fayda alan (burada heyûladır) diğerinden bir şeyler aldığı için önceki durumda kalması daha uygun değildir. Bu durumda sabitlik heyûladan ziyade sûrete daha uygun olacaktır. Şehristânî’nin bu itirazı farklı açılardan ele alınabilir.

İbn Sînâ’nın yukarıda *Kitâbü’n-Necât*’tan alıntılanan ifadelerinde mahâlden, birleşmeden sonra, önceki halini koruyan ve birleşmeye konu olan diğer zâtın

⁴⁶⁰ Tûsî, a.g.e., s. 26.

nitelendirildiği bir mânâ ile ondan fayda alan olarak bahsedilmektedir. *İlahiyat*'ta mahâl herhangi bir şeyin kendisine yerleştiği ve kendisine yerleşen şeyle bir durum kazanan şey olarak nitelendirilir. İbn Sînâ'nın her iki eserindeki ifadelerine göre mahâl, kendine yerleşen şeyle yeni bir durum kazanmakta bir diğer ifade ile bu yeni durumu kendisine yerleşen şey sayesinde bilfiil varlık kazanmaktadır⁴⁶¹. Yani mahâl kendine yerleşenden aldığı fayda ile bilfiil yeni hale geçer. Tûsî'nin ifadesi ile de o, kabul edici ve hâl ile nitelendirilmeye de hazır olandır⁴⁶². Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere mahâl, kendine yerleşenden ayrıldıktan sonra eski halini korumaktadır. Dolayısı ile buradan da açığa çıktığı üzere İbn Sînâ'nın mahâlli kendisine yerleşen şeyden fayda alan olması ve ayrılmadan sonra eski hâlini koruyan olarak kabul etmesi kendi felsefesi açısından bir sıkıntı doğurmamaktadır.

Meseleyi ayrıca Şehristânî'nin heyûla ve sûret örnekleme bağlamında da değerlendirmek gerekmektedir. Bu bize onun yaptığı eşleştirmenin İbn Sînâ felsefesi açısından geçerli olup olmadığını gösterecektir.

İbn Sînâ heyûladan bahsederken de onun cevher⁴⁶³ olduğunu ancak kendinde bulunan bir istidat sonucu olarak cismanî sûreti kabul ettiğinde bilfiil varlık kazandığını söyler. O, heyûlayı “Kemâllığı ve kendinde bulunmayanı kabul eden her şeydir.”⁴⁶⁴ diye tanımlar. Bu yönler itibari ile heyûla kendine yerleşene mahâl olup onunla birlikte varlık kazanmaktadır. Heyûla kendinde ve zâtının varlığı bakımından bilkuvve iken dışarıdan gelen bir hakikatle bilfiil hale geçer⁴⁶⁵. Dışarıdan gelen bu hakikat; sûrettir. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*'da sûretin beş farklı tanımından söz etmektedir. Bu tanımların dördünde sûretin kendi başına var olmayıp yerleştiği şeyle birlikte, ondan bir parça (cüz) olmaksızın var olması özelliği yinelenir⁴⁶⁶. Heyûla ve

⁴⁶¹ İbn Sînâ, **Metafizik** I, s. 55.

⁴⁶² Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri**, s. 28.

⁴⁶³ İbn Sînâ, *İlahiyat*'ta heyûlanın cevher olmasının “bir konuda bulunmayan şey” anlamında olduğunu ifade eder. Bkz.: İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 63.

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, **Kitâbü'l-Hudûd**, s. 17.

⁴⁶⁵ İbn Sînâ, **Metafizik** I, s. 64.

⁴⁶⁶ İbn Sînâ, **Kitâbü'l-Hudûd**, s. 16-17. İbn Sînâ'nın burada yer verdiği sûret tanımları şöyledir: “Sûret; mânâlara, türe, bir şeyin ne olduğunu belirleyen bütün mahiyetlere, türün kendisi ile tamamlandığı her türlü tamlığa, mahallin ve türün kuruluşunda bulunan hakikatlere söylenen ortak bir sözdür.” Bu açıklamadan sonra İbn Sînâ ilgili olduğu bu bağlamlara göre sûretin beş farklı tanımını

sûret hakkındaki bu ifadeleri daha önceden gördüğümüz mahâl ve hâll hakkındaki ifadelerle birlikte zihnimizde hazır bulunduğumuz da İbn Sînâ'da mahâl ve heyûla tanımları ile hâll ve sûret tanımları arasında bir paralellik gözlemlenecektir. Tanımlar da heyûla mahâl iken, mahâllin kapsamı heyûladan daha geniştir. Sûret de bir nevi hâll hükmünde iken hâlin kapsamı sûretten daha geniştir. Bu durumda Şehristânî'nin yaptığı *mahal: fayda alan, sabit kalan = heyûla. Hâll: fayda veren, dönüşen = sûret* formülasyonunun doğruluğu açığa çıkmış olmaktadır.

Bu eşleştirmenin haklı olduğunu gördükten sonra şimdi de asıl eleştiri konusu olan “fayda verenin halini korumasının daha uygun olacağı” iddiasının incelenmesi gerekmektedir. Şehristânî'nin dikkat çektiği fayda verenin önceki hali üzere sabit kalmasının fayda alanın sabit kalmasına göre daha uygun olacağı iddiasının temel dayanakları açık değildir. Şehristânî böylesi bir kanaate nasıl vardığı konusunda bize bir açıklama yapmamakta sadece yukarıdaki ifadelerle iktifa etmektedir. Ancak bu durumda onun ifadelerini Tûsî'nin nitelendirdiği gibi şiiri bir ifade (kelâmun ş'iriyyun) olarak değerlendirebilir miyiz?⁴⁶⁷ İfade edildiği gibi Şehristânî bu hükme nasıl vardığını izah etmez ancak biz bu eleştirinin altını doldurabiliriz. Bu da İbn Sînâ'nın mahâl ve hâll hakkında söylediklerinden yola çıkılarak yapılabilir. *Kitâbü'n-Necât*'ta ki ifadelere tekrar dönüp bu sefer sûretin mahâlli oluşturan (mukavvim) bir cevher olması özelliğine odaklanalım. Bu durumda mahâl pasif durumda yani kendisine dışarıdan gelen bu hâlden alacağı faydaya açık bir konumda (kâbil)dir. Şehristânî bu noktada İbn Sînâ'nın hâll ve mahâlle yüklediği

sunar. “1- Sûret; ‘o nedir’ sorusunun cevabı olarak çokluğa ve ortaklıkla da başka şeylere söylenen türe denir.” Bu sûretin türle ilişkisi bağlamındaki tanımıdır. “2- Sûret, bir şeyde ondan bir parça olmaksızın bulunan ancak o şeyin kuruluşunun ondan ayrı olamadığı var olandır.” Bu, sûretin mahiyetle ilişkisi açısından yapılmış bir tanımıdır. “3- Bir şeyde ondan bir parça olmaksızın bulunan ancak o şeyin kuruluşunun ondan ayrı olamadığı ve o şey için var olandır. Bu insan için ilimler ve faziletler gibidir.” Bu, sûretin bir şeyin tamamlayıcısı olması bakımından yapılmış bir tanımıdır. “4- Başka bir şeyde ondan bir parça olmaksızın bulunan ancak ondan ayrı olarak o şeyin var olmadığı, bilfiil varlığının onunla birlikte özelleştiği var olandır. Bu ateşlik heyûlasındaki ateşlik sûreti gibidir. Ateşlik heyûlası ateşlik sûreti ile ya da ateşlik sûreti hükmündeki başka bir sûretle bilfiil kurulur (yukavvemu). Bu, mahallin kuruluşundaki hakikat bakımından yapılmış bir tanımıdır. “5- Başka bir şeyde ondan bir parça olmaksızın bulunan ancak ondan ayrı olarak o şeyin var olmadığı var olan bir şeyin onsuz olarak kuruluşunun ancak tabi türün onunla beraber meydana gelmesiyle geçerli olduğu var olandır. Bu, tabiî cisimdeki insanlık ve canlılık sûreti gibidir. Tabii cimin konusuna (el-mevzu‘) bazen ayırık tamlığın (kemâl) sûreti denir. Bu nefis gibidir ki nefis, ayırık, cismani olmayan ve onunla tamam olunan bir kısım (cüz’)'dir.” Bu da türün kuruluşundaki hakikat bakımından yapılmış bir tanımıdır.

⁴⁶⁷ Tûsî, *Musâri‘u'l-Musâri‘*, s. 28.

anlamdan hareketle kurucu unsur olan ve fayda veren hâlin yani sûretin ayrışmadan sonra eski hâlini korumasının (sebât) daha uygun olacağını iddia etmektedir. Öyle ise onun bu hükümdeki dayanağı bizzat İbn Sînâ felsefesinde hâll ve mahâle yüklenen anlamdır. Şehristânî'nin hükmünü heyûla ve sûretin ilk birleşimi noktasında değerlendirdiğimiz de haklı olduğunu görürüz. Burada fayda veren olan sûretin daha etkin bir konumu olduğu gözlemlenmektedir. Veren durumunda olan bir şeyin alan durumunda olandan daha üstün bir konumda olacağı ve buradan da hareketle sabitliğin ona daha layık olduğu savunulabilir. Ancak Tûsî, İbn Sînâ'nın hükmünün fiziki âlemde yani oluş ve bozuluşa tabii olan ay altı âleminde geçerli olan düzenden hareketle temellendirildiğini söylemektedir. Fiziki âlemde maddenin varlığının sürekli oluşuna karşın sûretler hep değişken ve kaybolan (zâil) bir konumdadırlar. Benzer şekilde cisimler kalıcı iken arazlar da geçicidirler⁴⁶⁸.

Bu noktada şu da gözden uzak tutulmamalıdır: İbn Sînâ; mahâl, ona yerleşen hâll ve bunların karşılıklı ilişkilerinden bahsederken Şehristânî'nin kendisinin de ifade ettiği gibi mutlak anlamda iki zât olarak hâll ve mahâlden bahsetmektedir. Şehristânî'nin itirazı ise bir mahâl olarak heyûla ve ona yerleşen hâll olarak sûret göz önüne alınarak şekillenmektedir. İfade edildiği gibi, İbn Sînâ'ya göre birleşmelerinden önce mahâl ve hâlin bilfiil varlıklarından söz edilemez. Bu durumda heyûla ve sûretin birleşmeden önceki durumları üzerine değerlendirme yapmak pek uygun gözükmemektedir. Böylesi bir değerlendirme ancak yukarıda da geçtiği şekilde heyûla ve sûretin birleşmelerinden sonra zihinde ayrıştırılarak yapılabilir ki bu da mutlak anlamda hâll ve mahâl arasındaki ilişki ve bunların bu ilişki öncesi durumları üzerinde konuşulmasına imkân vermemektedir. Nitekim Şehristânî'nin yukarıdaki hükmü de hâll ve mahâl arasındaki ilişki üzerine değil de heyûla ve sûret arasındaki ilişki hakkındadır. Bu da Tûsî'nin müdahalesinin isabetli olduğunu göstermektedir.

Şehristânî yukarıdaki itirazının farklı bir yönü olarak mahâller arasındaki farkı gündeme getirir. Heyûla ve cisim mahâl olma noktasında birbirine eşit kabul edilemezler. Nitekim mahâl bazen kuruluşunda hâli olan sûrete muhtaç iken, bu durumda o heyûla diye isimlendirilir, bazen de kuruluşunda hâlli olan araza ihtiyaç

⁴⁶⁸ Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 28.

duymaz, bu durumda da o cisim diye isimlendirilir. Burada bahsedilen iki mahâlden birisi hâli ile sabit iken diğeri kendi özüyle sabittir. Bu durumda bunlar mahâllik statüsünde nasıl eşit sayılabileceklerdir?⁴⁶⁹

İbn Sînâ felsefesi açısından mahal olan heyûla kendisine yerleşen bir hâll ile var olabilirken, cismin kendisine yerleşen araza muhtaç olmadan mahâl olması bir çelişki ya da hata oluşturmakta mıdır? Bu soruyu önce salt mahâl olma noktasında ele alalım. İbn Sînâ *İlâhiyat*'ta mahâlden herhangi bir şeyin kendisine yerleştiği ve kendisine yerleşen şeyle bir durum kazanan şey olarak bahsetmekte idi. Bu noktadan hareketle de gerek heyûla gerekse de cisim kendilerine bir şeylerin yerleşmesini kabul etmeleri açısından ve yerleşen şeyle bir durum kazanmaları bakımından ikisi de eşittirler. Yani burada mahâl olma konusunda önemli olan kendisine yerleşen şeyi kabul etme özelliğidir. Bu durumda salt mahâl olma noktasında Tûsî'nin de işaret ettiği üzere mahâller arasında fark olmadığını kabul etmemiz gerekir⁴⁷⁰.

Farklı mahâller hâli kabul etme ve mahâl olarak nitelendirilme noktasında eşit olmalarına rağmen bunların her ikisindeki mahâllik aynı mıdır? Şehristânî'nin itirazını bu noktadan değerlendirdiğimizde şunu hemen belirtmeliyiz ki İbn Sînâ da mahâller arasındaki farka dikkat çekmektedir. *İlâhiyat*'ın ikinci makalesinin ilk faslında bu konuyu ele alan İbn Sînâ mahâl ve konu (mevzu) arasındaki ilişkiyi incelemekte ve bunların mahal olmak bakımından farklarına değinmektedir. O burada mahâllin ve konunun mahâl olma noktasındaki farkını her ikisinin kapsamını göz önüne sererek açıklar⁴⁷¹.

Şehristânî, İbn Sînâ'da lafızlar bakımından eksik bırakılan yerler olduğu iddiasını cevhere dair İbn Sînâ tarafından yapılan taksimde de gündeme getirir. O, İbn Sînâ'nın cevhere dair yaptığı taksimi değerlendirirken kısımlandırmayı karşılıklı

⁴⁶⁹ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 13-14.

⁴⁷⁰ Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 28. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*'da cisimden bahsederken kendisi için uzunluk genişlik ve derinlik şeklinde üç farklı uzamın düşünülebildiği sınırlı bir şekilde var olan herhangi bir sûrete cisim denildiğini, aynı zaman da heyûla ve sûretten oluşan herhangi bir cevhere de cisim denildiğini söylemektedir. Bkz.: İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 22. Krş., a.mlf., *Metafizik* I, s. 57-60. Bu nitelikleri ile bahsedilen cismin, kendine yerleşecek şeyleri kabul ettiği açıktır. Yani mahâl olma özelliğine sahiptir. Mahâl olarak isimlendirilme noktasında da önemli olan ayırtı kendisine yerleşen hâli kabul etmek olduğundan, İbn Sînâ felsefesi açısından heyûla ve cismin mahâl olmakta eşit olduklarını söylenebilir.

⁴⁷¹ İbn Sînâ, *Metafizik* I, s. 54-55.

olma (mütekabiliyet) ilkesine dayandırmadığı için eleştirmektedir. Ona göre bu cevher taksimi karşılıklı olumlama ve olumsuzlama bakımından sınırlandırılmamıştır. Bu noktada İbn Sînâ'nın ifadelerinde eksik bırakılan yerler bulunmaktadır. Şehristânî eksik bırakıldığını söylediği bu yerlerin felsefî açıdan problem doğurduğu kanaatindedir.

Bu noktada İbn Sînâ'nın cevher ve kısımlandırılması hakkındaki sözlerini gündeme getirir. Konu hakkında Şeyhü'r-Reis'in ifadeleri şöyledir. “Bir konuda bulunmayan bütün cevherler ya asla bir mahâlde bulunmaz ya da kuruluşunda cevhere muhtaç olan bir mahâlde bulunurlar.”

Şehristânî, bu ifadelerde karşıtlık şartı üzerine kurulu olan bir bölümleme yapıldığında ifadenin “Bütün cevherler ya asla bir mahâlde bulunmazlar ya da bir mahâlde bulunurlar.” şeklinde olması gerektiğini ileri sürer. Bu durumda taksim Şehristânî'ye göre cevherin taksimi değil ondan daha genel varlığın taksimi olacaktır. Şehristânî, İbn Sînâ'yı eleştirdiği karşıt olma şartı istikametinde hareket ederek iki kısımdan birisinde koşul ve şarta itibar edilirse diğer kısımda da buna itibar etmek gerekeceğini söyler. Buradaki bölümlemde de araz ikinci kısımlandırmaya girecektir. Dolayısı ile cevher konusunda dikkate alınan koşul ve şartlar araz için de dikkate alınmalıdır. Eğer bu dikkate alınmazsa Şehristânî bu kısımlandırmanın geçersiz olacağını ve oradaki zıtlığın da açığa çıkmayacağını söylemektedir⁴⁷².

İbn Sînâ yukarıda cevherden bahsederken “Bir konuda bulunmayan bütün cevherler ya asla bir mahâlde bulunmaz ya da kuruluşunda cevhere muhtaç olan bir mahâlde bulunurlar.” derken bölümlendirmenin ikinci kısmında bahsedilen mahâlîli “kuruluşunda cevhere muhtaç olan” şartı ile kayıtlar. Aslında onun bu kayıtlaması felsefesinin iç tutarlılığını sağlamaktadır. İkinci kısmı herhangi bir şartla kayıtlamadan sadece mütekabiliyet esasına göre ifade etmek gerekirse Şehristânî'nin de dikkat çektiği gibi “ya da bir mahâlde bulunur.” şeklinde söylemek gerekir. Ancak bu durumda, bu ifadede cevher, her mahâlde bulunabilir anlamı çıkar. Yani cevherler kuruluşlarında, kendine yerleşen hâle muhtaç olmayan mahâlde de bulunabilirler. İbn Sînâ'nın mahâl anlayışına tekrar bakalım. İbn Sînâ mahâlden

⁴⁷² Şehristânî, **Musâra'a**, s. 16.

bahsederken bunu kuruluşunda kendinde bulunan hâle muhtaç olup olmamasına göre ayırıyordu. Kuruluşunda hâline muhtaç olan mahâl heyûla, kuruluşunda hâlline muhtaç olmayan ve kendi başına bulunan mahâlde de konu (mevzu') diye isimlendirilmişti. Konu, kuruluşunda hâlline muhtaç olmayan, hâlin kendisine yerleştiği/üzerine konduğu şeydi. Yani konunun varlığı, kendine yerleşen hâlin varlığına bağlı olmayıp ondan önceydi.

Yukarıda İbn Sînâ, kuruluşunda cevhere muhtaç olan mahâlden bahsetmektedir. Bu ifadesi ile o, kuruluşunda cevhere ihtiyaç duymayan mahâlli dışarıda bırakmaktadır ki bu, kuruluşunda cevhere ihtiyaç duymayan yani kendinde var olan “konu”dur. Konunun üzerine ise cevher yerleşmez zaten cevherin tanımında “Bir konuda bulunmayan” ifadesi yer alır. Bunu İbn Sînâ felsefesi bağlamında şöyle de ifade edebiliriz; cevher kendi başına bir varlığa sahip olup onun bir mahâlde bulunması ancak kuruluşunda kendisine ihtiyaç duyan bir mahâlde olur. Kuruluşunda cevhere ihtiyaç duymayan mahâl kendi nefsi ile var olan mahâldir. İbn Sînâ kendi başına var olup kuruluşunda hâlline ihtiyaç duymayan mahâlli “konu” olarak isimlendirmektedir. Cevherin tanımı ise “bir konuda bulunmadan var olan”dır. Dolayısı ile kuruluşunda cevhere ihtiyaç duymayan mahâlde cevher yerleşmesi söz konusu değildir. Bunu şu şekilde de anlayabiliriz; kuruluşunda hâline muhtaç olmayan mahâlde cevher geldiğinde, cevher kendinden önce var olan bir şeyin üzerine yerleşmiş olur. Var olan bir şeyin üzerine yerleşen şey orada cevher olarak değil ancak araz olarak bulunabilir. Dolayısı ile cevher ya asla bir mahâlde bulunmaz ya da kuruluşunda kendisine muhtaç olan, ancak kendisine yerleşenle var olan bir mahâlde olabilir. İbn Sînâ'nın burada ikinci kısmı bir kayıtla şartlandırması kendi felsefesinin tutarlılığı açısından son derece isabetli gözükmemektedir.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın ifadelerinde eksik bırakıldığını söylediği yerleri değerlendirmeye şu ifadeleri inceleyerek devam eder. İbn Sînâ bir mahâlde olmayandan bahsederken, “Eğer asla bir mahâlde bulunmazsa ya kendinde ve birleşiklik olmayan bir mahâl olur ya da olmaz.” demiştir. Şehristânî burada bir kısaltma yapıldığını ve ifadenin -dolayısı ile de kısımlandırmanın- eksik olduğunu söyler. Ona göre ifade şöyle olduğunda kısımlandırma tam olacaktır: “O ya kendinde mahâll olur ya da olmaz. Kendinde mahâl olan da bileşik ya da bileşik olmayan

olur.” Diğer bir ayrımla “Kendinde mahâl olan basit ya da mürekkep olmaktan uzak kalamaz. Basit mahâl “heyûla”, mürekkep mahâl de “cisim” dir.”⁴⁷³

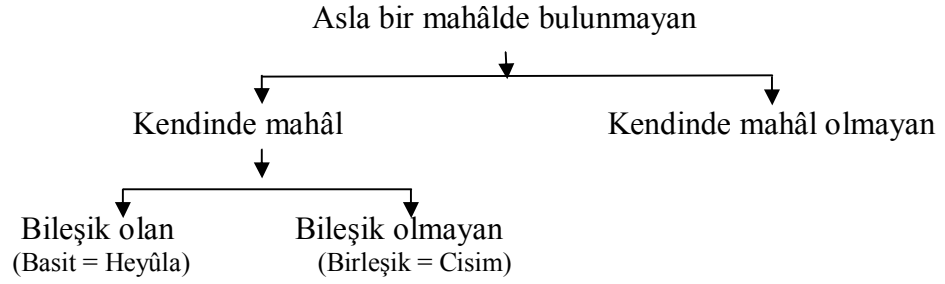
İbn Sînâ’nın tasnifini incelediğimizde bunun varlıkların sınıflandırılması konusunda cevherlerin kısımlandırılması hakkında söylenmiş ifadeler olduğunu görürüz. O, cevherleri önce asla bir mahâlde bulunmayan ve kuruluşunda kendisine muhtaç olan bir mahâlde bulunanlar şeklinde ikili bir şekilde kısımlandırır. Daha sonra da asla bir mahâlde bulunmayanları söz konusu ederek yukarıdaki ifadede geçtiği üzere ya kendinde (binefsihi) ve birleşik olmayan bir mahâl olur ya da olmaz diyerek bu kısmı da kendi içerisinde iki alt bölüme ayırır. Bu kısımlandırmayı başka bir şekilde (a) kendi kendinde ve birleşiklik olmayan mahâl ve (b) böyle olmayan mahâl şeklinde ifade edebiliriz. *Kitâbü’n-Necât*’ta şu ibarelerle geçen kısımlandırma ve devamı şöyledir. Bunlar, i- kendi kendinde ve birleşik olmayanlar –ki bunlar “mutlak heyûla” olarak isimlendirir. ii- böyle olmayanlardır. Kısımlandırmanın ikinci bölümünde yer alanlar da ikiye ayrılır. Bunlar ya birleşik olacaktır ki; madde ve cismani sûretten oluşan bedenlerimiz gibidir ya da birleşik olmayacaklardır. Bu durumda da “ayrık sûretler” (sûreten mufârakaten) olarak isimlendirilir ki bunlar da akıl ve nefis gibi şeylerdir⁴⁷⁴.

Şehristânî İbn Sînâ’nın bölümlemesinde ikinci kısım isimlendirilirken kısaltma yapıldığını söylerken haklıdır. İbn Sînâ, mutlak heyûla olarak isimlendirdiği, “kendinde ve birleşik olmayanlar” kısmının karşısında yer alan ikinci kısmı isimlendirirken burada ilk kısım ile farklılaştıracak şekilde “böyle olmayanlar” şeklinde ifade eder ve burada ikinci kısım isimlendirme konusunda bir muğlaklık ortaya çıkar. İkinci kısımda yer alanlar birinci kısım ile karşıtlık oluşturacak şekilde düşünüldüğünde “kendinde olmayan ve bileşik olmayanlar” şeklinde mi, “kendinde ve bileşik olanlar” şeklinde mi yoksa “kendinde olmayanlar ve bileşik olmayanlar” şeklinde mi isimlendirilmesi gerekeceği konusunda bir kapalılık vardır. Bu kapalılığın giderilmesi için Şehristânî’nin önerisini ve İbn Sînâ’nın kısımlandırmasının devamını incelememiz gerekmektedir.

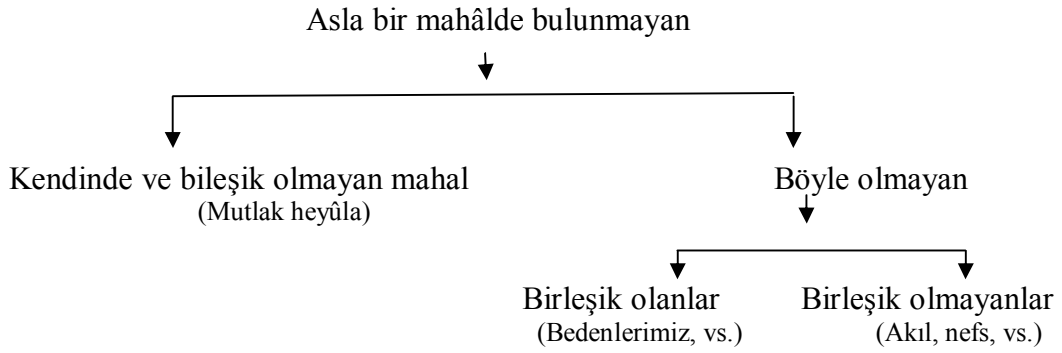
⁴⁷³ Şehristânî, *Musâra‘a*, s. 17.

⁴⁷⁴ Bkz.: İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, s. 237.

Şehristânî'nin önerisini şematik olarak şöyle gösterebiliriz:



İbn Sînâ'nın kısımlandırmasını da şöyle şemalaştırabiliriz:



İbn Sînâ, yaptığı sınıflandırmada asla bir mahâlde bulunmayan cevheri (a) kendinde ve birleşik olmayan mahâl, (b) böyle olmayan mahâl ikiye ayırır. Şehristânî kendi tasnifinde, İbn Sînâ'nın kendinde mahâl olanı nitelendirdiği "birleşik olmayan" şartını kısımlandırmadan çıkarır, burada sadece "kendinde mahâl olan" kısmı bırakır. Kısımlandırmanın ikinci aşamasında ise İbn Sînâ tasnifini kendinde ve birleşik olmayan mahâl bölümü üzerinden değil de kısımlandırmanın diğer bölümü üzerinden devam ettirirken Şehristânî kendi kısımlandırmasını kendinde mahâl olan kısım üzerinden devam ettirir ve bunu da kendinde birleşiklik bulunan ve bulunmayan şeklinde ikiye ayırır. Kendinde birleşiklik bulunanlar cisimler olurken kendinde birleşiklik bulunmayanlar da heyûla olarak zikredilirler. İbn Sînâ'nın

kısımlandırması da ikinci kısım üzerinden, birleşik olanlar ve birleşik olmayanlarla devam eder⁴⁷⁵.

Yukarıda da görülebileceği üzere İbn Sînâ'nın cevher tasnifinde kendinde ve asla bir mahâlde bulunmayan kısmın karşısını isimlendirme konusunda bir eksiklik bulunmakla birlikte kısımlandırma burada durmayıp alt bölümlmelerle devam ettiğinden dolayı kısımlandırmanın bütününde bir eksiklik göze çarpmamaktadır. Hatta Tûsî, bu konuda İbn Sînâ'nın tasnifinin Şehristânî'nin tasnifinden daha ayrıntılı olduğunu söyler⁴⁷⁶.

Şehristânî'ye göre İbn Sînâ tarafından yapılan mahâlle ilgili bu tasnif mutlak anlamdaki mahâllin değil de var olmak için hâle ihtiyaç duyan mahâllin tasnifidir. Şehristânî mutlak mahâllin cevheri ve arazı birlikte kapsadığını oysaki İbn Sînâ'nın yukarıda yaptığı tasnifin kuruluşunda hâline bağımlı olan mahâlli yani heyûlayı kapsadığını söyler. Heyûla ise sûret için basit bir mahâl olan ancak araz için mahâl olamayan bir cevherdir. Yani suret ve araz için birlikte mahâl olamamaktadır. Şehristânî burada cismi de konu edinir ve cismin araz için bileşik bir mahâl olurken cevher için olmadığını söyler. Cismin mahâl olmasının sûreti olmasından dolayı değil de heyûla sahibi olmasından dolayı olduğu, bu noktada kısımlandırmanın bir önceki aşamada olduğu gibi heyûlaya dayanmasından dolayı ikili bir kısımlandırma değil tek bir kısımlandırma olacağı kanaatindedir.⁴⁷⁷

Şehristânî, İbn Sînâ'nın tasnifinin mutlak anlamdaki mahâllin değil de kuruluşunda hâle muhtaç olan mahâllin tasnifi olduğunu söylerken isabetli bir tespit yapmaktadır. Ancak bu kısımlandırmada İbn Sînâ'nın odaklandığı nokta mutlak anlamdaki mahâllin tasnifini yapmak değildir. Genel anlamda var olanların tasnifine ayırdığı bölümde cevherle ilgili söyleyeceklerine bir ön hazırlık olarak, Şehristânî'nin de konunun başlarında aktardığı alıntıyla başlar. İbn Sînâ'nın burada mahâlden bahsetmesi de cevherlere mahâl olmaları bakımındandır. Burada mahâlli önce kuruluşunda hâline muhtaç olan ve kuruluşunda hâline muhtaç olmayan şeklinde ikiye ayırır. Bunlardan kuruluşunda hâline muhtaç olanı “heyûla”,

⁴⁷⁵ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 17.

⁴⁷⁶ Bkz.: Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 34.

⁴⁷⁷ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 17.

kuruluşunda hâlline muhtaç olmayanı da “konu” diye isimlendirir. Daha sonra da cevhere mahâl olması bakımından heyûladan bahsedilir. Konuya (mevzu‘) ise değinilmez. Şehristânî de, İbn Sînâ’nın tasnifinin mutlak mahâllin değil de kuruluşunda hâlline muhtaç olan mahâllin yani heyûlanın tasnifi olduğunu söylerken bunu kastetmektedir.

Şehristânî, cismin mahâl olmasını söz konusu ederek onun cevher için değil de araz için bileşik mahâl olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ’nın ifadelerine yeniden döndüğümüzde onun cismi var olanların kısımları arasında arazların mahâlli olması itibari ile zikretmediğini görürüz. İbn Sînâ cevheri, “asla bir mahâlde bulunmayan” ve “kuruluşunda cevhere muhtaç olan bir mahâlde bulunan” olarak ikiye ayırdıktan sonra ikinci kısmı maddi sûret diye isimlendirmekte ve bu bölümde hiyerarşide bundan sonra gelen varlıklardan bahsetmemektedir. Sözlerine yukarıda da ifade edildiği gibi asla bir mahâlde bulunmayan cevher üzerinde yaptığı açıklamalarla devam eder. Bunun nedenine gelince, Tûsî’nin de dikkat çektiği gibi İbn Sînâ burada araza mahâl olanlardan bahsederken tek başına araza mahâl olanları dikkate almaktadır⁴⁷⁸. Cisim ise araza tek başına mahâl olamaz nitekim cismin kendisi heyûla ve sûretin biraraya gelmesi ile oluşmuş bileşik varlıktır. Bu yönü itibari ile de araz için ancak bileşik bir mahâl olabilir. İbn Sînâ ise burada bileşik mahâllere değinmez.

Şehristânî cismin, cisim olması yönü ile değil de heyûla sahibi olması yönüyle mahâl kabul edildiği ve bundan dolayı da bu tasnifin son tahlilde başa döneceğini yani tek bir sınıflandırmaya dayandığını iddia eder. Yukarıda da değinildiği gibi İbn Sînâ cismi heyûla sahibi olması nedeni ile dikkate almaktadır çünkü o, burada tek başına araz için mahâl olanları incelemektedir. Şehristânî’nin bu kısımlandırmanın da bu nedenle tek bir kısımlandırma olacağı ve başa döneceği iddiasına gelince; kısımlandırmanın üzerinde tartışılan bölüm ilk ayrışma noktasında “asla bir mahâlde bulunmayan cevherler” basamağına dayanır. Eğer Şehristânî’nin “kısımlandırma başa döner” derken kastı bu ise bu noktada haklıdır. Ancak bunun tek bir kısımlandırma olacağı noktasında ise bu kısımlandırmanın bir de “kuruluşunda kendine yerleşen cevherlere muhtaç olan mahâl” basamağı

⁴⁷⁸ Tusi, a.g.e., s. 35.

olduğundan, isabetli gözükmemektedir. Şehristânî bu eleştiriyi yaparken kısımlandırmanın bu bölümünü muhtemelen İbn Sînâ bundan ayrıntılı bir şekilde bahsetmediğinden dolayı dikkate almamıştır.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın hâl ve mahâlle birlikte olmayan cevherleri aklî cevherler olarak kabul etmesine itiraz eder ve bunun herhangi bir burhana dayanmadığını ve keyfî bir çıkarım olduğunu söyler. Şehristânî'ye göre bunların her ikisi de gerek cevherlikte gerekse de hakikatlerinde birbirlerinden farklıdırlar⁴⁷⁹.

Bu mesele İbn Sînâ'nın metinlerinde şu ifadelerle geçer:

“[Cevher] Asla bir mahâlde bulunmazsa, ya birleşiklik olmayan kendinde mahâl olur ya da olmaz. Birleşik olmayan, kendinde mahâl olursa onu “mutlak heyûla” olarak isimlendiririz. Böyle olmazsa ya heyûla ve cismânî sûretten oluşan bedenlerimiz gibi birleşik olur ya da olmaz. Böyle olmazsa akıl ve nefis gibidir ve onu “ayrık sûret” diye isimlendiririz⁴⁸⁰.

Şehristânî bu ifadelerden hareketle İbn Sînâ'nın akıl ve nefsi birbirinin aynı olarak kabul ettiğini oysaki bunların asıllarının farklı olduğunu söyler. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât*'tan alıntıladığımız yukarıdaki ifadelerine döndüğümüzde, akıl ve nefsi aynı kısım altında zikrettiğini görürüz. Öyle ise bu onların aynı manada oldukları anlamına gelir mi? Aynı kısımlandırma altında zikredilen şeyler her bakımdan değil de kendilerinde ortak olan bir yönleri bakımından dikkate alınarak kısımlandırmaya dâhil edilirler. İbn Sînâ'nın burada akıl ve nefsi aynı kısım altında yani birleşik olmayan ayrık sûret olarak zikretmesi bunların her ikisini de aynı anlamda kabul ettiği için değil, bunların kendi mahiyetlerinde farklı varlıklar olmalarına rağmen madde ile bulunmayan sûret olma bakımından ortak olmalarındandır. Mümkün varlıklardan bahsederken bu başlık altında cevher, araz, akıl, nefis, gezegenler, insanlar vs. varlıkları yani varlığı zorunlu olan dışındaki bütün varlıkları sayabiliriz. Bunları aynı kısım altında saymamız, mahiyetleri bakımından

⁴⁷⁹ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 17-18

⁴⁸⁰ İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, s. 237.

aynı olmalarından değil sahip oldukları yönlerin bazıları bakımından ortak olmaları itibariyledir. Bu nedenle Şehristânî'nin bunların aynı varlıklarmış gibi kabul edildiklerini iddia ederek eleştirmesi isabetli değildir.

6- İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinin Kapsamı Problemi: Onun Tasnifi Bütün Varlıkları Kapsıyor Mu?

Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın cevherler konusunda yaptığı taksimde bazı kısımları ihmal edilmiştir. Mesela, türlerden oluşan ikinci cevherleri ve cinslerden oluşan üçüncü cevherleri ihmal etmiştir. Hatta İbn Sînâ cevherlerin bütün kısımlarını kapsayacak şekilde bir tasnif yapmadığı gibi var olanlar (mevcûdât) konusunda bütün tür ve şahısları, cevher ve arazları içeren, aklî kısımları, varlık imkânları ve aklî burhanlar ile açıklanıp varlıkları gerçekleşene kadar devam eden kapsamlı bir kısımlandırma da yapmamıştır⁴⁸¹.

İbn Sînâ'nın tasnifinde dikkate aldığı cevherler yukarıda da değindiğimiz gibi birleşik olmayan cevherlerdir. O, birleşik cevherlere kısımlandırmada yer vermemiştir. Bu da konunun eksik bırakılmasından değil de İbn Sînâ'nın genel tavrından kaynaklanmaktadır. Nitekim Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlıklar tasnifini eleştirirken de bunun tür ve şahısları kapsamadığını bildirir. Şahısların bu kısımlandırmada kapsam dışı bırakılması İbn Sînâ'nın yukarıda bahsettiğimiz tavrı ile alâkalıdır. O tasnifini türleri ve cinsleri dikkate alarak yapmıştır. Varlıkları gerçekleşene kadar tür ve şahısları incelemekse İbn Sînâ'nın genel felsefî tavrına aykırıdır. Onun yoğunlaştığı alan tümellerdir.

C- Şehristânî'nin Önerdiği Varlık Tasnifi

Şehristânî İbn Sînâ tarafından yapılan varlık taksimini eleştirdikten sonra kendisi bir tasnif ortaya koyar. Ona göre akılda manası betimlenen (yertesimü) ve bütün eşyanın mahiyetini eşit şekilde kapsayan varlığın (vücûd), aklî bir

⁴⁸¹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 18.

kısımlandırmaya tabii tutulması mümkündür. O, mutavatı isimlerden olduğunu aksi durumda kısımlara ayırmanın mümkün olmayacağını teslim etmekle başladığı tasnifinde varlığı öncelikle üçe ayırır:

- a. Hall için mahâl (mahâllen lihâl) olan,
- b. Mahâlde hâll (hâlen fî mahâl) olan,
- c. Bir mahâl ya da mahâldeki bir hâlde değil de kendi başına bulunan (kâimun binefsihi).

Şehristânî bu kısımlardan sonra mahâllin tanımına geçer ve mahâlli, "hâlin tamamen yayılıp yerleştiği yer" olarak tanımlar ve daha sonra onu ikiye ayırır:

1- Kuruluşunda kendi başına bulunamayıp haline muhtaç olan mahâl: Bu kendi zâtı itibari ile sadece kabul etme istidadına sahip olup varlığın ona hâsıl olması kendisine yerleşen hâlin varlığına bağlıdır. Bu mahâl basit olup "heyûla" diye de isimlendirilir.

2- Kuruluşunda kendindeki hâle ihtiyaç duymayan mahâl "konu" diye isimlendirilir. Yüklem bunun üzerine yüklendiğinden dolayı bu "cisim"dir. Cisim heyûla ve sûretten mürekkep olduğu için cevherdir. Şehristânî cismi oluşturan heyûla ve sûretin iki cevher olduğunu söyler.

Şehristânî daha sonra hâlin kısımlarına geçer. O, hâli de iki kısımda inceler:

A- Mahâllinin kuruluşunda kendisine ihtiyaç duyduğu hâll. Şehristânî bunu zıddı bulunmayan birleşme ve uzayda yer tutma (tahayyüz) gibi cismani bir suret olarak tasvir eder.

B- Mahâllin kuruluşunda kendisine ihtiyaç duymadığı hâll. Bu türden hâlin değişmesi ile mekânda herhangi bir değişme olmaz. Şehristânî bunu ayrılmanın zıddı olan birleşme ve bir mekânda bulunmaya benzetir⁴⁸². Şehristânî bu ikinci türden hâlin "araz" diye isimlendirildiğini, bunların ise herhangi bir sayı ile sınırlandırılmayacağını söyler. Ancak bunlar nicelik ve nitelikleri açısından dokuz kategori ile sınırlandırılmışlardır.

⁴⁸² Şehristânî, **Musâra'a**, s. 19-20.

Şehristânî mahâllin bir kısmının basit, bir kısmının da birleşik olduğunu; hâlin bir kısmının cevher, bir kısmının da araz olduğunu söyler. Hâlin ve mahâllin ikisinin birlikte “belirlenmiş şahıs” olduklarını ve “ilk cevherlerî şahıslar” (el-eşhâsu’l-cevâhiru’l-ûla) diye isimlendirildiklerini söyler. Bu sınıflandırmasına göre türler ikinci cevherler olurken, cinsler de üçüncü cevherler olurlar. Şehristânî’nin bu tasnifi varlıkların akla olan uzaklık ve yakınlıklarına göre değil duyulara olan uzaklık ve yakınlıkları bakımından yapılmıştır⁴⁸³.

Şehristânî’nin yaptığı bu varlık taksimi, terminoloji, kısımlar, hâll ve mahâl anlayışı ile büyük oranda İbn Sînâ’nın taksimine benzer. Onun, İbn Sînâ’nın fikirlerini eleştirmek maksadı ile yazdığı eserinde, İbn Sînâ’ya ait varlıklar tasnifini eleştirirken ortaya koyduğu kendi varlık tasnifinde dâhi İbn Sînâ’nın tasnifinden uzaklaşmaması İbn Sînâ felsefesinin etkinliği ve gücünü ortaya koyması açısından dikkate değer bir göstergedir. Gerek mahâllin hâline muhtaç olan ve olmayan şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutulmasında gerekse de ilk kısmın heyûla ikinci kısmın da konu diye isimlendirilmesinde İbn Sînâ’nın tasnifinden ve tanımından bir farklılık dikkati çekmez. Buradaki en bariz fark, İbn Sînâ varlığı teşkiki bir anlamda kullanırken Şehristânî’nin varlığın mutavatı isim olduğunu söylemesidir. Nitekim Şehristânî’nin bir sonra bölümde yaptığı eleştirilerin bir kısmı bu ayrımdan kaynaklanmaktadır.

Şehristânî daha sonra kendi başına bulunanı incelemeye başlar. Bu, hal veya mahâlle birlikte bulunmadığından dolayı kendi başına bulunan diye anılır. Kendi başına bulunan da önce iki kısma ayrılır:

- A- Kendi başına bulunup hâll ve mahâlle ilişkisi olan.
- B- Kendi başına bulunup hâll ve mahâlle ilişkisi olmayan.
- A- Kendi başına bulunanın hâll ve mahâlle 3 farklı şekilde ilişkisi olabilir.
 - 1- Hâlin mahâlle taşması şeklinde,
 - 2- Mahâllin kuruluşunun hâlle birlikte olması şeklinde,
 - 3- Hâll ve mahâllin birlikte yönetilmesi şeklinde.

⁴⁸³ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 20.

1- Hâlin mahâlle taşması şeklindeki ilişki türü suretlerin vericisi (vâhibü's-suver) olan “faal akıl” için geçerlidir. Maddelerde ve mahâlde ortaya çıkan sûretler ve arazlar faal akıldan taşma ve yine onun sebebi ile dirler.

2- Mahâllin kuruluşunun hâl ile ilgili olması şeklindeki ilişki türü; sûret ve arazların kabulü için, aşağı derecedeki çeşitli cismani var olanların tamamında yayılmış halde bulunan tümel tabiatlardır.

3- Hâl ve mahâllin birlikte yönetilmesi şeklindeki ilişki türü; başlangıç seviyelerinden ileri düzeydeki varlıklarına kadar geçerli olan bir ilişki türüdür. Şehristânî bu yönetim türünü de kendi arasında kısımlandırır. Buna göre;

a- Bir bütün olarak âlemin idarecisi (müdebbir); ki âlemin idaresi tikel değil de küllî tarzda bir idare biçimidir ve bundan dolayı da “tümel nefis” (en-nefsü'l-külliye) diye isimlendirilir.

b- Tikellerin idarecisine (müdebbir) gelince; bu da kendi içerisinde alt kısımlara sahiptir:

i- Oluş ve bozuluşu kabul etmeyen gök cisimlerinin yöneticileri ki bunlar “felekî nefisler” diye isimlendirilir. Bu nefislerin sayısı insanlar tarafından gözlenen ve gözlenmeyen gezegenler (eflâk) ve yıldızların sayısı kadardır.

ii- Yerküreye ait, oluş ve bozuluşu kabul eden cisimlerin yöneticileri. Bunlar;

- Bitkisel ve hayvani nefisler: Mizaçların bozulması ile bozulurlar ve bunların yönetimi doğal bir zorunluluktur.

- İnsanî nefisler: Mizaçların bozulması ile bozulmazlar ve yönetimleri de doğal zorunlulukla değil de aklî tercihtir.

B- Hâl ve mahâlle ilişkisi olmayan; bunlarla kastedilen cisimlerin maddelerinden ayırık olan şeylerdir. Şehristânî bunların işlevsiz olamayacaklarını, idareci nefislerdeki mutlak iyilik tasavvuru ile ilgili olduklarını söyler.

Şehristânî her feleğin bir nefsi olduğu gibi her nefsin de bir aklı olması gerektiğini söyler. Nefsin akletmesi edilgen değil etken bir akletmedir. Tümel nefsin tümel bir aklı olması gerekir. Tümel akıl tümel bir şekilde akleder ve bu akletmesinden dolayı kendisinden mutlak hayır, nefis vasıtası ile tümel üzerine taşar. Nihayetinde varlık ondan başladığı gibi yine onda biter. Şehristânî bu varlık zincirinin Allah'ın emri ile olduğunu ifade eder ve daha sonra bölümün sonunda Allah'ın yerde ve gökte mutlak hüküm sahibi olduğunu vurgulayarak ve bu anlamdaki bazı Kur'an ayetleri ile bölümü tamamlar⁴⁸⁴.

Şehristânî'nin varlık tasnifinin bu ikinci kısmı da çok güçlü bir tarzda İbn Sînâ felsefesinin izlerini taşımaktadır. Şehristânî'nin bu tasnifi ile özellikle İbn Sînâ'nın da varlıkların oluşumunu açıklamak için başvurduğu sudûr süresince ortaya çıkan varlıklar ve bunların nitelikleri arasındaki yakın benzerlikler dikkat çekicidir. Ancak o Tanrı'yı sudûr sürecinin dışında tutarak mümkün varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamak için bu teoriden ve terminolojiden istifade etmektedir⁴⁸⁵. Her feleğin bir nefsinin olduğu, her nefsin de bir aklının olması gerektiği, yine bu akletme tarzının tümel ve etken bir tarzda olduğunun söylenmesi ve bu akletme sonucunda sudûrun devamı gibi meseleler, İbn Sînâ felsefesi ile çok yakın benzerlikler taşımaktadır. Bu noktada Şehristânî'nin yaptığı tasnifi kelâmcılar ile filozofların tasniflerinden alıntılarla yapılmış olduğunu ve bunların tasnifleri arasında bir yerde durduğunu söyleyen Tûsî haklı gibi gözükmemektedir⁴⁸⁶. Dahası, İbn Sînâ'yı yönteminin burhâni olmaması ile eleştirirken kendisi de burhâni olmayan bir yöntem kullanmaktadır. Nitekim kendi yaptığı tasnifinin varlıkların hisselere olan uzaklık ve yakınlıklarına göre kurgulandığını açıkça ifade etmektedir.

⁴⁸⁴ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 20-23.

⁴⁸⁵ Hasan Hüseyin Bircan, **İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristânî'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler**, s. 127.

⁴⁸⁶ Şehristânî'nin yaptığı varlık tasnifi hakkındaki Tûsî'nin değerlendirmeleri için bkz.: Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 21-25, 37-43.

II- İbn Sînâ'da Varlık Lafzının Kapsamı ve Zorunlu Varlık İçin Kullanımı

Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-felâsife*'de İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerinden ikincisi temelde İbn Sînâ'nın varlığı kavrayış biçimi ile alakalıdır. Bu bölüm üzerine müstakil bir çalışma yapmış olan Ömer Mahir Alper'in de tespit ettiği üzere Şehristânî'nin bu mevzudaki temel iddiası İbn Sînâ'nın varlığı cins ya da cins hükmünde bir genel kavram olarak tasavvur ettiği savına dayanmaktadır⁴⁸⁷. Nihayetinde bu tasavvur biçimi İbn Sînâ'nın varlığı bölümlemesi ve O'nun Tanrı tasavvuru ile alakalıdır. Şehristânî eleştirilerine İbn Sînâ'nın, zorunlu varlık hakkında kullandığı bazı ifadelerindeki çelişkili bulduğu yerleri göstermekle başlar. O, yukarıda değinilen güdünün atmosferinde hareket ederek bu konu çerçevesinde İbn Sînâ'nın varlığı kavrayış biçimi, zorunlu varlık ve mümkün varlığın birbirlerine göre konumlandırılmaları, bu bağlamda negatif bir teoloji kurma yolunda ifade edilen zorunlu varlık hakkındaki olumsuzlamaların ve O'nun zâtına yönelik izafetlerin çoğalması ile Zât'ta çokluk meydana geleceği ve ayrıca da İbn Sînâ'nın imkân delilinden hareketle zorunlu varlığı ispatlama girişiminin beyhude bir çaba olduğu gibi konulara değinir.

Bu konu çerçevesinde Şehristânî'nin eleştiriye tabii tuttuğu, İbn Sînâ'nın eserlerinden yapılan alıntılar şunlardır:

"Varlıktan (vücûd) şüphe etmeyiz. Varlık zâtı ile zorunlu ve zâtı ile mümkün, kendisi dışından bir şeyle zorunlu olarak kısımlandırılır. Bir şeyin aynı anda hem zâtı hem de zâtı haricindeki bir şeyle zorunlu olması tutarlı olmaz (layecûz). Zorunlu varlığın zâtında ister tanımın parçaları isterse de niteliğinin parçaları şeklinde [olup] zâtla birlikte bulunan ve biraraya gelerek zorunlu varlığı kuran kısımların olması tutarlı değildir. O'nun isminin manalarını açıklayan (kavli şârih) tanımın kısımlarından her birisi varlıkta O'nun zâtından başka bir şeye delâlet etmez."⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ Bkz.: Ömer Mahir Alper, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?" **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler**, (2008, İstanbul), Editörler: Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008, s. 256-274.

⁴⁸⁸ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 24. Metnin İbn Sînâ'nın eserlerindeki orijinal hali için bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 261, 262, 264, 271, 272. Ayrıca bkz.: A.mlf., **Metafizik** I, s. 35, 36; a.mlf., **et-Ta'likât**, s. 183; a.mlf., **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 2, 5.

O, dedi ki; "Zatı ile zorunlu varlık bütün yönleri ile zorunlu varlıktır. Her zâtı ile zorunlu varlık salt iyilik, salt yetkinlik ve salt gerçekliktir."⁴⁸⁹

O, dedi ki: "Zorunlu varlığın türünün, zatından başka bir şeyle olması tutarlı olmaz çünkü O'nun türünün varlığı O'nun kendisiyledir. Varlığın zorunluluğunda iki zorunlu varlığın, varlığın zorunluluğu her ikisini de cinslik, genellik ve gereklilik bakımından eşit olarak kapsayacak şekilde ortaklık etmeleri tutarlı olmaz. Bilakis o zorunlu varlık olmasından dolayı belirginleşmiştir, belirginleşmesi (müteayyin) zâtının dışındaki bir şeyden dolayı değildir. Her mümkün zatı itibarı ile varlığı ve yokluğu mümkün olandır. Onun varlığı yokluğa tercih edildiğinde şüphesiz bir tercih ediciye ihtiyaç vardır. Bütün mümkünlerin tercih edicisinin zâtı itibarı ile mümkün olmaması gerekir. Bilakis o, mümkünler silsilesinin haricinde zâtı itibarı ile zorunlu olmalıdır"⁴⁹⁰.

Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın zorunlu varlık hakkındaki yukarıda alıntılanan ifadelerinde çelişkiler bulunmaktadır. O, bu bağlamda İbn Sînâ'nın konu hakkındaki ifadelerinde dört farklı yerde çelişki olduğunu iddia eder.

A- İbn Sînâ'da Varlığın Zorunluluğu Eşit Genellemeli Bir Anlamda mı Kullanılmaktadır?

Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın konuyla ilgili sözlerindeki ilk çelişki zorunlu varlıktan bahseden aşağıdaki şu iki önerme arasındadır:

"Zorunlu varlık bazen zâtı ile bazen de zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu olur."

⁴⁸⁹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 24, Metnin orijinali için bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, 265, 266; a.mlf., **Metafizik II**, s. 88; a.mlf., **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 6, 10, 11.

⁴⁹⁰ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 25. Metnin orijinali hali için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, 266, 267, 271; a.mlf., **Metafizik II**, s. 95; a.mlf., **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 11.

“İki zorunlu varlığın, varlığın zorunluluğunda, varlığın zorunluluğu her ikisini de cins ya da gereklilik [bakımından eşit] olarak kapsayacak şekilde, ortaklık etmeleri tutarlı olmaz.”⁴⁹¹

Şehristânî, bu iki önermenin kendi aralarında çelişik olduklarını iddia eder. Ona göre birinci önermede zorunluluk iki kısım için de genel anlamda kullanılmıştır. Nitekim bundan dolayı da daha sonra kısımlandırmaya gidilebilmiştir. Burada kısımlandırmanın yapılması varlığın zorunluluğunun genel olarak anlaşıldığını göstermektedir. İkinci önermede ise zorunluluk tek bir varlığa tahsis edilmeye çalışılmaktadır. Bu önermeye göre varlığın zorunluluğu noktasında bir birine eşit olan iki zorunlu varlık bulunması mümkün değildir. Bir başka ifade ile buradaki birinci önermede zorunlu varlık; zatı ile zorunlu ve zatı dışındaki bir şeyle zorunlu olarak iki kısmı da eşit bir şekilde kapsamak üzere ikiye ayrılmasından hareketle ileri sürülebileceği gibi genel bir anlamda kullanılırken ikinci önermede ise, “zorunlu varlık” kavramının genel bir kavram olamayacağı dolayısı ile de varlığın zorunluluğunda ortaklık eden iki zorunlu varlık düşünülemeyeceği ifade edilmektedir.

Şehristânî bu iddiasını İbn Sînâ’nın “Varlıktan (vücut) şüphe etmeyiz ve varlık ya zâtı ile zorunlu ya da zâtı ile mümkündür.” ifadesi ile pekiştirir. Ona göre, burada mümkün varlık zorunlu varlığa, O’nun birliğine ve kendinden başkasına muhtaç olmayan mutlak varlık olmasına zarar verecek şekilde varlıkta bir kısım olarak zikredilmiştir. Şöyle ki; bu kısımlandırma ancak varlığın varlık olmak bakımından (vücudiyye) her iki kısmı da yani zâtı ile zorunlu olanı ve zâtı ile mümkün olanı eşit olarak kapsaması durumunda yapılabilir. Bu durumda varlık cins ya da cins hükmündeki bir gereklilik olacaktır. Aynı şekilde zorunlu ya da mümkün kısımlarından birisi de ayrım ya da ayrım hükmünde olacaktır. Bu da zorunlu varlığın zâtının cins ve fasıldan ya da cins ve fasıl hükmünde olan gerekliliklerden meydana gelen birleşik bir varlık olarak kavranmasını gerektirecektir⁴⁹².

⁴⁹¹ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 25.

⁴⁹² Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 30-31. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 271.

Şehristânî bu itirazına karşı varlığın her iki kısmı eşit bir şekilde kapsayan mutavatı bir isim olarak değil de müşekkek bir isim olarak kullandığı, varlığın mümkün varlık için değil zorunlu varlık için öncelikli olduğu, müşekkek isimlerin cins olamayacağı, cinsliğin mahiyetleri eşit bir şekilde kapsayan mutavatı isimler için geçerli olduğu şeklindeki bir cevabın kabul edilemeyeceğini söyler. Ona göre İbn Sînâ'nın varlığı zâtı ile zorunlu ve zâtı ile mümkün olarak kısımlandırması varlık kendisi için daha uygun ve daha öncel olanla varlık kendisi için daha uygun ve daha öncel olmayan şeklindeki ayrımla aynı anlama gelmektedir. Dolayısı ile varlık var olması hasebi ile her iki kısmı da eşit bir tarzda kapsamak zorundadır. Bu durumda varlık her iki kısım için yani zorunlu ve mümkün için zâtı bir şey olurken cevher, araz ve diğer mahiyetlere nispetle de arazî bir şey olur. Şehristânî'ye göre nihayetinde İbn Sînâ için varlığı tasavvur etmeden zorunlu varlığı tasavvur etmek mümkün değildir. Nitekim varlık ortadan kalktığında zorunluluk da ortadan kalkacaktır⁴⁹³.

Şehristânî'nin eleştirileri görüldüğü üzere “varlık”ın genel anlamlı bir kavram olarak kullanıldığı iddiasına dayanmaktadır ki bunun da varlığı monist bir anlamda kavramaya yol açacağı endişesinden dolayı Tanrı ve âlemin farklılığını daha keskin bir biçimde vurgulama niyetinde olan kelamcı refleksten kaynaklandığı söylenebilir⁴⁹⁴.

Bu tartışmanın başında hemen şunu teslim edelim ki Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlık kavramını genel bir anlamda kullandığını söylerken isabetli bir tespit yapmaktadır. Nitekim İbn Sînâ'nın özel varlıktan (el-vücûdu'l-hâs) bahsettiğini biliyoruz. Bu anlamı ile özel varlık bir “şey”in sahip olduğu ve onun sayesinde kendisi olduğu şey anlamına gelmektedir⁴⁹⁵. Bu noktada her hangi bir şeyin özel varlığının incelenebilmesi için genel varlık kavramı kabul edilmek durumundadır. Ki aslında bu yani genel varlık bir ilim olarak metafiziğin konusunun adıdır. Ancak bu ayrım zorunlu varlığı yani Tanrı'yı genel bir varlık yapmaz, Şehristânî'nin eleştirisi ise sanki böylesi bir imayı da barındırmaktadır. Oysaki Tanrı kendisi nasılsa öyle

⁴⁹³ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 31-32.

⁴⁹⁴ Fazlur Rahman, **İslam**, s. 186-187.

⁴⁹⁵ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 29.

olan özel bir varlıktır. Burada şu hassas nokta da dikkate alınmalıdır ki; İbn Sînâ'nın varlık lafzını zorunlu ve mümkün için genel bir şekilde kullanıyor olması Şehristânî'nin iddia ettiği şekilde alt türleri için eşit derecede gerçekleşen yani mutavatı bir anlamda olmayıp daha ziyade bir isimlendirme ortaklığıdır. Şimdi Şehristânî'nin eleştirilerini daha detaylı bir şekilde inceleyelim.

Şehristânî her ne kadar da İbn Sînâ'nın varlığı teşkiki bir anlamda kullandığını kabul etmeyip onu mutavatı bir isim olarak tasavvur ettiğini iddia etse de İbn Sînâ'nın varlık konusundaki görüşlerinden de hatırlayacağımız gibi onun varlık tasavvurunda teşkiki ve mutavatı isimlendirmesi, ontolojisinin isabetli bir şekilde anlaşılması noktasında önemli bir ayrıma karşılık gelmektedir. Bu ayrım kelâmcılar tarafından filozoflara yöneltilen, varlığı monist bir tarzda kavradıkları iddiasına yönelik bir karşı hamle hükmündedir⁴⁹⁶. Zorunlu ve mümkün varlığın niteliksel farklılığının belirtilmesi noktasında da bu ayrım kullanılmaktadır⁴⁹⁷. İbn

⁴⁹⁶ Krş., Fazlur Rahman, **İslam**, s. 187.

⁴⁹⁷ Genel bir kavram olarak “varlık”tan bahsedildiğinde bu kavram yüklem olduğu her ferdini kuşatmaktadır. Bu, onun müşterek bir kavram olması yönü ile kullanımıdır. Ancak bu kavram, kapsamındaki her varlıkta eşit derecede gerçekleşmemektedir. Yani varolanların tamamı için kullanılan “tektip” bir varlık kavramı söz konusu değildir (Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 26, 32). İşte bu da varlık kavramının teşkiki bir manada kullanılmasını gündeme getirmektedir. Bunu şöyle örneklendirebiliriz; “Masa vardır.” önermesi ile “Tanrı vardır.” önermesi varlığa konu olmaları bakımından eşittirler yani varlık her ikisine de yüklem olmaktadır. Ancak burada İbn Sînâ felsefesi açısından bu önermeleri dikkate aldığımızda bunların her ikisinde varlık eşit bir anlamda gerçekleşmez yani bunlara varlığın nispeti eşit derecede değildir. İkinci önermedeki varlık lafzı “vardır” yüklemine taşımaya birincisinden daha layıktır. Aslında varlığın “zorunlu”, “mümkün”, ve “imkânsız” olarak sınıflandırılması da varolanların “varlığı” taşıma ve gösterme derecelerine göre yapılmış ayrımdır. Şöyle ki; “zorunlu varlık” ifadesinin İbn Sînâ felsefesindeki karşılığı var olmaması düşünülemeyen, var olmak için Zâtı haricinde herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan varlıktır. Bundan dolayı da gerçek varlık olarak nitelendirilmeye layık olan varlık türü olduğunu görürüz. Mümkün varlık ise varlığı ve yokluğu mümkün olması hasebi ile ancak bir “sebeb” tarafından var kılınan yani ancak zorunlu varlığa nispetle var olmakla nitelendirilebilen varlık türüdür. Bundaki varlık bir itibardır ve o şeyde yüklem olarak bulunmaktadır. Bu özelliğinden dolayı varlığın bunda gerçekleşmesi zorunlu varlıkta gerçekleşmesi ile eşit değildir.

Filozoflarla kelâmcılar arasında cereyan eden varlığın eşit genellemeli bir kavram mı, yoksa teşkiki bir kavram mı olduğu tartışmasını ele alan Teftazânî bu konudaki insaflı hükmün varlığın zorunlu ve mümkünler için kullanımında teşkiki bir anlamda olduğunu doğru olduğunu, cevher – araz gibi şeylerin varlığında ise böylesi bir kullanımın muhtemel olduğunu ancak insan ve at, Zeyd ve Amr'ın varlığı konusunda ise böylesi bir kullanımın doğru olmadığı kanaatindedir. Bkz.: Teftazânî, **Şerhü'l-Makâsîd**, thk. Abdurrahman 'Umeyre, Beyrut, 'Âlemü'l-Kütüb, 2. bs. 1998, c. I, s. 333.

“Zorunlu varlık” kavramının kullanımını değerlendirme açısından *Metafizik*'teki şu ifadeler fikir verici olabilir: “Zorunlu varlık bazen zorunlu varlık'ın kendisi için düşünülür. Birin bir olarak düşünülmesi gibi; bazen de zorunlu varlığın mahiyeti insan ve cevherlerden bir cevherde olduğu gibi düşünülür ki bu insan [ya da cevher] zorunlu varlıktır. Bu, bir hakkında onun su, hava ya da insan olarak düşünülmesi gibidir.” İbn Sînâ, **Metafizik** II, s. 89. İbn Sînâ burada zorunlu varlığın iki farklı

Sînâ, açık bir şekilde “varlık” lafzının mutavatı anlamda olmadığını da vurgular. Varlık lafzı var olanlar arasında ortak olarak kullanılan (müttetekun fihî)⁴⁹⁸ ancak onları eşit derece ve kuvvette kapsamayan bir kavramdır. Yine İbn Sînâ’nın ifadesi ile “varlık”, zorunlu varlık için kullanılmaya daha uygundur ve bu noktada onun için daha önceliklidir. Nitekim zorunlu varlıkta varlık ve zorunluluk ayrımı yapmak mümkün olmamaktadır⁴⁹⁹. Teşkiiki lafızlar kullanıldıkları her bir varlığı aynı derecede ve kuvvette kapsamadıkları için “cins” olarak nitelenemezler. Nitekim cinsler ortak mahiyetteki tikellerden zihni bir soyutlama ile elde edilen, zihni varlık türüne karşılık gelirler. Bu bakımdan cins olarak nitelenmeye mutavatı lafızlar daha uygundur. Dolayısı ile de zorunlu varlığın cins ve türden bileşik bir varlık olacağı şeklindeki bir eleştiri geçerli değildir⁵⁰⁰.

kullanımdan bahsetmektedir. Bunlardan ilki zorunlu varlığın zorunlu varlık olmak yani kendisi olması bakımından kullanımı iken ikinci ise zorunlu varlığın bir şeye yüklem olması bakımından kullanımıdır. Bunlardan ilki “zorunlu varlık” kavramının zorunlu varlığın bizzat kendisi için kullanımı olurken ikincisi ise mümkün varlık için kullanımı göstermektedir. İbn Sînâ bu ifadelerini tabiattaki ilkenin bir olduğu kabul eden Ptagorasçılarla tabiat filozofları diye ifade ettiğimiz maddenin gerisinde hava, su, ateş gibi “bir ilke” kabul eden filozofların “Bir’e yükledikleri anlam arasındaki farkla örneklendirir. Burada Pitagorasçılar Bir’i kendisi olması bakımından ilke olarak kabul ederlerken tabiatçı filozoflar ise ilk ilkeyi Bir’in zâtı değil de kendisi bir olan şey yapmışlardır. Bunlara göre ilk ilke Bir olması bakımından Bir’in kendisi değil de birin kendisine yüklem olduğu şey olmaktadır. Bkz.: A.y.

⁴⁹⁸ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 32.

⁴⁹⁹ Bu noktada varlık kavramının kullanımı ile ilgili olarak Bağdâdî’nin şu ifadelerine müracaat edebiliriz. O varlık kavramının aynı zamanda ortak ve mutavatı bir kavram olduğunu söyler. Varlık kavramı zihindeki varlık ve fiziki varlık için ortak bir isim (ismün müsterek) olarak kullanılır ve farklı anlamlara delâlet eder. Mutavatı anlamlı olması itibari ile de bütündeki tek bir var anlama delâlet etmektedir (Bkz.: Ebü’l-Berâkât el-Bağdâdî, **Kitâbü’l-Mu‘teber**, Haydarâbâd, Dâiretü’l-Ma‘ârifü’l-Osmâniyye, 1358, c. III, s. 22). Burada varlık kavramının farklı türden var olanlar için kullanılması onun genel bir kapsayışla kullanılmasına karşılık gelirken kapsamına giren var olanların nitelik ve nicelik itibari ile farklı olması da onun ortak bir isim olmasına karşılık gelmektedir.

⁵⁰⁰ Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 113; a.mlf., **İşâretler ve Tenbihler**, s. 127, 140; a.mlf., **Kitâbü’n - Necât**, s. 261, 266-267; a.mlf., **Kitâbü’l-Mübâhasât**, thk. ‘Abdurrahman Bedevî, “Aristû ‘inde’l-‘Arab” içinde (Kuveyt, 2. bs., Vekâleti’l-Matbu‘ât, 1978), s. 218-219. İbn Sînâ’da varlığın farklı manalarda kullanıldığı ve varlığın yüklem olduklarının hepsinin eşit derecede kapsamadığı hakkında bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 29, 32; a.mlf., **Uyûnü’l-hikme**, s. 53-54. Varlığın, zorunlu varlık için öncelikli olması konusunda bkz.: İbn Sînâ, **er-Risâletü’l-Arşîyye**, s. 33. Şehristânî’nin işaret ettiği üzere varlık lafzı hem zâtı ile zorunlu varlık hem de zâtı ile mümkün, zâtı haricindeki bir şeyle zorunlu olan varlık için kullanılmaktadır. Ancak buradaki varoluş iki farklı türdeki varlığa karşılık kullanıldığından dolayı eşit bir kapsayış ifade etmemektedir. Benzer bir durum yukarıda “zorunlu” ifadesi için de geçerlidir. Her iki varlık da zorunlu olmakla nitelenmektedir ancak burada varlıklar arasında temel bir ayrım devreye girmektedir. O da bu varlıklardan ilki kendi zâtı ile zorunlu iken ikincisinin zâtı haricindeki bir şeyle zorunlu olmasıdır. Yani bu fark ikinci varlığın sebepli/illetli olmasıdır. Burada illetli olmak iki varlığı ayırmakta temel bir nitelik olarak durmaktadır. Bu durumda, sebepli varlık olmayı, yukarıdaki varlığın ortak kullanımı yani iki varlığın “varoluş” tarzı ile birleştirerek temel ayrım dayanağı yapabiliriz. Zâtı ile zorunlu varlık zorunluluğunu zâtı dışından

Yukarıdaki ilk önermede de İbn Sînâ zorunluluğu teşkiki bir anlamda kullanmaktadır. Burada iki farklı varlık için “zorunlu varlık” ifadesi kullanılırken her ikisi de eşit manada bir zorunluluğa sahip değillerdir. Nitekim ikinci önerme de bunun açıklaması şeklinde anlaşılabilir. Zorunlu varlık, teşkikî bir anlamda farklı varlıklara nispet edilebilir, bu, birden fazla zâtı ile zorunlu varlığın kabul edildiği anlamına gelmemektedir. Bu varlıklardan her birisine sadece zorunlu olmaları itibari ile zorunlu varlık denilmektedir. Ancak zorunluluğun bunlarda gerçekleşme tarzlarına baktığımızda birisi kendi zâtı ile zorunlu iken diğerleri kendi zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu olmaktadır. Yani zorunluluk her ikisinde eşit derece gerçekleşmemektedir⁵⁰¹. Bunlardan zâtı ile zorunlu olan, zorunluluk kendi zâtından dolayı olduğu için “zorunlu varlık” olarak isimlendirilmeye daha layıktır.

Burada dikkate alınması gereken husus İbn Sînâ’nın “zorunlu” ve “mümkün” kavramlarına yüklediği mana ile bu kavramların Şehristânî’deki kullanımları arasındaki farklılıktır. Bir önceki bölümde de ifade edildiği üzere İbn Sînâ “zorunlu” ve “mümkün” kavramlarını hem mantıksal hem de ontolojik anlamlarda kullanmaktadır. -Nitekim az önceki tartışmada da zaman zaman bu ayrım kendini kuvvetli bir şekilde dayatmaktadır- Bundan dolayı da “zorunlu” kavramı hem Tanrı için hem de mümkün varlıklar için kullanılabilir. Şöyle ki; İbn Sînâ’ya göre varlığın mümkün olarak nitelendirilmesi onun fiziki âlemde bulunması yönünden değil de zihinde kavranışı ile yani mahiyeti ile alakalı bir durumdur. Dış dünyada varlıkların “mümkün” olarak nitelendirilmeleri onların zihindeki bu kavranış biçimlerine karşılık gelmektedir, yoksa onların fiziki âlemde bulunuş tarzlarına değil⁵⁰². Nitekim İbn Sînâ’ya göre fiziki çevre diye de ifade edebileceğimiz

almadığından dolayı sebepsiz aynı zamanda da gerçek anlamda varolmakla nitelendirilmeyi hak eden varlık olmaktadır. Zâtı ile mümkün, zâtı haricindeki bir şeyle zorunlu olan varlık ise zorunluluğunu zâtı dışından aldığı için sebepli aynı zamanda da ikincil varlık olmaktadır. Ortaya çıkmaktadır ki ne varolmak ne de zorunlu olmak iki varlık için eşit bir anlamda kullanılmaktadır. Varlığın zorunluluğunun farklı varlıklar için kullanılması konusunda bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik** I, s. 42-45.

⁵⁰¹ Varlık kavramının ortak anlı olarak kullanılması konusunda buradaki ortaklığın da boyutları üzerinde ayrıca durulmalıdır. Ortaklık lafızda, kavramda ve hakikatte ortaklık olarak farklı düzlemlerde ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ’da varlık kavramının zorunlu ve mümkün varlıklar için ortak olarak kullanılması lafız ya da kavramsal düzeyde kabul edilebilir. Ancak bunların hakikatlerinde bir ortaklıkları söz konusu edilemez. Nitekim zorunlu varlık kendi özel hakikatine sahiptir. Bkz.: Ömer Türker, “Seyid Şerif Cürçani’nin Tevil Anlayışı”, s. 39.

⁵⁰² Teftazânî filozoflara göre varlık kavramının kullanımından bahsederken onların varlık lafzını zorunlu ve mümkünün hakikatleri açısından kullandıklarında farklı anlamda olduğunu (muhâlif), dış

bu âlemde bulunan varlıklar da “zorunlu” varlık olma kapsamındadırlar (vâcib bigayrihi). Bunun anlamı onların kendilerinin değil de var olmalarının zorunlu olmasıdır. Onların mümkün varlık olmaları ise zorunluluğun kaynağı itibarı ile. Bu varlıklar için zorunluluk kendi varlıklarına değil de başka bir nedene (illet) dayanmaktadır. Bu durumda İbn Sînâ’da “mümkün varlık” nitelemesi zihni bir varlık kategorisine, bir diğer ifade ile onun kavramsal gerçekliğine karşılık gelmektedir⁵⁰³. Şehristânî’de mümkün varlık kavramının kullanımını dikkate aldığımızda, “vâcib bi gayrihi (zâtı haricindeki bir şeyle zorunlu)” kavramına rastlamayız⁵⁰⁴. O, varlığı, doğrudan zorunlu ve mümkün şeklinde kategorize eder. Zorunlu varlık; mutlak olan, varlık veren, Yaratıcı anlamında iken mümkün varlık ise zorunlu varlığın var kıldığı, muhdes yani yaratılmış varlıktır. Şehristânî’de varlık, ontolojik durumundan yola çıkılarak kavranmış gibi gözükmektedir. Bu durumda her iki filozof da “zorunlu” kavramını farklı bir kapsamla kullanmaktadırlar. İbn Sînâ’ya göre bu kavramın Tanrı haricindeki varlıklar için kullanımı bir sıkıntıya yol açmaz iken Şehristânî ise bu kavramı sadece Tanrı’ya tahsis etmiş gözükmektedir. Bundan dolayı da bir den fazla zorunlu varlıktan bahsedilmesini doğrudan Tanrı’nın birliğine aykırı bulmaktadır. Ayrıca kavramın bu şekilde kullanımı ile varlığın monist bir anlama doğru evrilmesinin de önüne geçmektedir.

Bu durumda şu söylenebilir ki, yukarıdaki önermelerin ilkinde İbn Sînâ zorunlu varlığı teşkikî bir anlamda kullanmakta iken ikincisinde bunu bir varlığa hasretmektedir. Ayrıca İbn Sînâ ikinci önermede açık bir şekilde zorunluluğun her iki zâtta da eşit bir şekilde bulunmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Zorunlu varlığın birliği meselesindeki en temel ilkelerden birisi bu ikinci önerme ile ifade edilendir. Yani zorunluluk iki şey arasında, bunların her ikisini de cins ya da

dünyadaki varlığa karşılık bir kavram (fî mefhûmu’l-kevni) olarak kullandıklarında ise ortak (iştirâk) manada olduğunu söyler. Bu durumda ortaklık kurucu bir unsur olmadan bulunmaktadır. Bkz.: Teftazânî, **Şerhü’l-Makâsîd**, c. I, s. 308.

⁵⁰³ Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik** II, s. 88. Ayrıca bkz.: İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 90-91.

⁵⁰⁴ İbn Rüşd de İbn Sînâ tarafından kullanılan “zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu (vâcib bigayrihi) kavramına karşı çıkmaktadır. O ayrıca varlıkların kendi dışında bir nedeni olan ve kendi dışında bir nedeni bulunmayan şeklinde ki bir ayrıma yani varlıkları sebepleri yönünden kısımlandıran bir ayrıma da karşı çıkmaktadır. Bkz.: **Tehâfütü’t-Tehâfüt**, c. I, s. 326, c. II, s. 449-450, 635-636. Ayrıca bkz.: Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, 174-175.

gereklilik olarak ortak bir şekilde kapsayacak biçimde, ortak olamaz. Çünkü burada bahsedilen zorunluluk zorunlu varlığın mahiyetinin kendisidir. İki zorunlu varlığın bir mahiyette ortaklık etmesi bunların aynı mahiyet olması demektir. Çünkü biliyoruz ki İbn Sînâ zorunlu varlığın zâtında varlık ve mahiyet ayrımını kabul etmemektedir. Varlığı mahiyetinin aynı olan ve aynı mahiyeti paylaştıkları kabul edilen iki varlığın ise farklı varlıklar olması söz konusu olamamaktadır. Bu aynı zamanda özdeşlik ilkesine de aykırıdır. Bu noktada farklılık ancak mahiyete ilişkin bir arazla olabilecektir ki bu durumda da burada bahsedilen varlığın kaynağı anlamındaki zorunlu varlık olmayacaktır. Bu durumda iki zorunlu varlığın kabul edilmesindeki en büyük engel bunların farklılaşma noktalarında ortaya çıkmaktadır ki bunun hemen yanı başında da özdeşlik prensibi durmaktadır⁵⁰⁵. Öyle ise İbn Sînâ'nın ilk önermedeki ifadelerinin teşkîki anlamda olduğu kabul edilmelidir.

Şehristânî'nin, İbn Sînâ'nın varlığı genel bir anlamda tasavvur ettiği iddiası kapsamında dile getirdiği bir diğer eleştiri de İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı tasavvur ederken bundan önce bir varlık kavramı olmadan tasavvur edemediği, dolayısı ile de varlık kavramının ortadan kalkması ile zorunluluğun da ortadan kalkacağı şeklindeki iddiasıdır. Şehristânî, İbn Sînâ'nın zâtî olan bir şeyi düşündüğünde önce zihninde zâtîyi düşündüğünü sonra da onun zâtı olduğu şeyi düşündüğünü söyler. Ona göre İbn Sînâ zihninde zâtîyi tasavvur etmeden zâtı düşünememektedir. Yani zâtın varlığı, zihindeki zâtînin varlığına bağlıdır. Aynı şekilde zâtın ortadan kalkması da zihindeki zâtînin ortadan kalkması ile olur. Şehristânî buradaki itirazına İbn Sînâ'nın zorunlu varlık tasavvurunu da dâhil eder. Ona göre İbn Sînâ zihninde varlık tasavvuru olmadan zorunlu varlığı düşünememektedir. Çünkü varlık ortadan kalktığında zorunluluk da ortadan kalkacaktır⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ Bu noktada zihnî/mantıkî bir ilkenin varlığa uyarlanması problem olarak görülebilir. Yani zihni olarak çelişik bulduğumuz şeylerin gerçekten varlık içinde çelişik olup olmadığı, zihni gerekçelerimizi zihin dışındaki varlığa dayatıp dayatmadığımız sorgulanabilir. Bu noktada şu gözden uzak tutulmamalıdır ki burhânî felsefede zihnin çalışma prensipleri ile varlığın ilkeleri arasında özdeşlik olduğu kabul edilmektedir. Bu bize tamamen zihnî/mantıkî olan burhan yöntemi ile hakikate ulaşmamızın imkânını vermektedir. Bu noktada, bu felsefede bilginin nihâi kaynağının da faal akıl olduğu ayrıca dikkatlerimizde hazır bulundurulmalıdır.

⁵⁰⁶ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 32.

Şehristânî'nin bu itirazı birkaç yönden değerlendirilebilir. Onun, İbn Sînâ'nın zihninde bir zâtî olmadan onun zâtı olduğu şeyi düşünemediği iddiasını ele alalım. Bu iddiaya göre İbn Sînâ önce zihninde bir kavramı düşünmeden dış dünyada bir varlığı düşünememektedir. Yani burada zihni varlık dışarıdaki varlığı öncelemektedir. İbn Sînâ varlıklardan bahsederken zihindeki varlıktan da bahseder ancak burada söz konusu edilen dış dünyada bir karşılığı bulunmayan salt zihni varlıklar değildir. Dış dünyada varlıkların zihindeki tasavvurları dış dünyada var olanı önceleyen bir varlık türü değildir. Hatta zihindeki varlığın varlığı, dış dünyadaki bu varlığa dayanır. Bunlar arasında bir öncelik sonralık ilişkisi söz konusu olduğunda dış dünyadaki varlık öncelikli olandır. Bu durumu zihindeki kavramların dışsal varlıklara önceliği açısından değerlendirdiğimizde ise bu, küllîler konusu ile ilişkili olacaktır. İbn Sînâ felsefesinde küllîlerin varlıkları dış dünyadaki tikel varlıklardan yapılan soyutlamaya bağlıdır. Yani dışarıda tikel varlıklar olmadan küllîlerin varlığından söz edilemez. Küllîlerin varlığı tikellerin varlığına bağlıdır. Buradan da açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki İbn Sînâ ontolojisi temelde zihinde kavranan varlıktan değil de fiziki âlemde var olanlardan yola çıkmaktadır. Bu noktada İbn Sînâ'nın ontolojisinin ilk basamağının “Şüphesiz burada varlık vardır⁵⁰⁷.” önermesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu ibare açık bir şekilde harici varlığı kavramsal varlığa öncelemekte ve ontolojinin temeli olarak zihin dışındaki gerçekliğe işaret etmektedir.

Şehristânî'nin, zorunlu varlığın varlığının, zihindeki varlık tasavvuruna bağlı olduğu yani zorunluluktan önce varlık bulunduğu daha sonra zorunluluğun bu varlığa tâbi olarak ortaya konulduğu iddiasına gelince: Bu iddia da İbn Sînâ felsefesini dış dünyada var olan varlıkla değil de zihinsel varlıkla temellendiren bir

⁵⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 271. İbn Sînâ “Şüphesiz burada varlık vardır.” önermesini bedihi bir önerme olarak dikkatimize sunar. Bu önerme nasıl apaçık bir hüküm olarak değer bulmaktadır? Daha önce varlık ve bunlarla ilgili lafızların apaçıklığından bahsederken bu hükümlerin İbn Sînâ'nın nefis teorisi ile ilişkisine dikkat çekmiştik. Harici âlemdeki varlıkların apaçıklığı konusunda ise nefis teorisinin ikinci bir ilkesi ile karşı karşıyayız. Bu da septizmin zıddına, sağlıklı dış ve iç duyuların nefse getirdikleri bilgilerin apaçık bilgiler oldukları ilkesinin kabulüdür. Şöyle ki sağlıklı bir gözün idrak ettiği sûret ya da sağlıklı bir kulağın işittiği ses apaçık bir gerçekliğe işaret etmektedir. Bu noktada duyu verilerinin idrake konu olmaları onların hakikatlerinin mevcudiyetini göstermektedir ki bu da idrak eden zihinden bağımsız olarak kendinde bir şeyin varlığının kabul edilmesi anlamına gelmektedir. İbn Sînâ'nın duyulur nesnelerin varlıklarından şüphe edilmeyeceğini yani apaçık olduklarını söylemesi metafizik bilgi ile fiziki bilgiyi ilginç bir şekilde birbiri ile ilişkiye sokmaktadır.

iddiadır. Oysaki ifade edildiği üzere İbn Sînâ'nın felsefesinin başlangıç noktası zihni varlık değil fiziki varlıktır. İbn Sînâ, varlık hakkında konuşmaya başlarken söze, “Şüphesiz burada varlık vardır.” diye başlar ve daha sonra bunun zorunlu ya da mümkün olduğu üzerine konuşur. Yani İbn Sînâ felsefesinin başlangıç noktası dış dünya var olan varlıktır. Yukarıda Şehristânî tarafından yapılan itiraz ise ancak İbn Sînâ felsefesini tersine çevirerek geçerli olabilir. Temel olarak dışsal varlık değil de zihni varlık esas alındığında zorunlu varlık ve dışsal varlık zihinsel varlık ile dolayısı ile de insan zihni ile temellendirilmiş olacaktır. Ancak bu durumda Şehristânî'nin zihnindeki varlık olmadan zorunlu varlığı tasavvur edemezsin itirazı geçerli olur.

Ayrıca Şehristânî'nin iddiasında yer alan İbn Sînâ'nın zorunlu varlıktan önce bir varlık tasavvuruna sahip olduğu iddiası İbn Sînâ felsefesi açısından başka yönlerden de kabul edilemez. Şöyle ki; İbn Sînâ ontolojisinde varlık temelde zâtı ile zorunlu ve zâtı ile mümkün olarak ayrıştırılır. İbn Sînâ'nın bu tasnifinde zâtı ile mümkün varlık da en nihayetinde zâtı ile zorunlu olan varlığa dayanır. Dolayısı ile buradaki en genel varlık tasavvuru “zâtı ile zorunlu varlık”tır. Bunu önceleyen ya da aşan başka bir varlık kategorisi bulunmamaktadır. İbn Sînâ *Kitâbü'n-Necât*'ta açık bir şekilde “Varlığın zorunluluğu O'nun için, varlıkta kendisine ihtiyaç duyduğu ikinci varlık değildir.”⁵⁰⁸ der. Bunun öncesinde herhangi bir şekilde tasavvura konu edinilecek başka bir varlık söz konusu değildir. Bu noktada İbn Sînâ'nın varlık anlayışını önce mutlak anlamdaki bir varlığa dayandırıp daha sonra da zorunlu ve mümkün varlıkları onun kısımları şeklinde kabul etmek, zorunlu varlığı kendinden önce var olan başka bir varlığın kısmı haline getirecektir ki bu durum tahlil edildiğinde burada zorunlu olarak nitelenen varlık nihayetinde illetli bir varlık haline gelecektir, bu durum ise İbn Sînâ felsefesi açısından kabul edilemez. İbn Sînâ'nın varlık felsefesi hakkında konuşurken yapılan ayırım önce mutlak anlamda bir varlık kabul ederek bunu zorunlu ve mümkün olarak kısımlandırılması şeklinde değil, bir bütün olarak var olanları göz önüne alarak bunların ya zorunlu ya da mümkün varlık olarak kısımlandırılması şeklindedir. Dolayısı ile Şehristânî'nin yukarıda İbn Sînâ'ya yönelttiği zihnindeki varlık tasavvuru olmadan zorunlu varlığı düşüneyeceği eleştirisi haklı bir eleştiri olarak gözükmemektedir.

⁵⁰⁸ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 271.

1- “Müşekkek” İbn Sînâ’nın Ortaya Attığı Bir Kavram Mıdır?

Şehristânî’nin iddiasına göre varlık kavramının, kapsamına girenler için ortak bir anlamda kullanılmasının doğurduğu sıkıntı İbn Sînâ tarafından görüldüğünde o, mutavatı isimlerin haricinde müşekkek diye bir kısım icat ederek bu problemten kurtulmaya çalışmıştır. Şehristânî’ye göre bu hareket tarzı ve bu kavrama diğer filozoflarda rastlanmamaktadır. Ayrıca müşekkek ve mutavatı şeklindeki bir kısımlandırma doğru kabul edildiği takdirde de yeni problemler ortaya çıkacaktır. Bu ayırlama doğru kabul edildiği takdirde sadece varlıkla sınırlı kalmayacak; birliğe, nedenselliğe, gerçekliğe ve cins ve türlerden oluşan bütün genellemelere uygulanacaktır. Bu durumda, “Birlik her bire uygulanır ancak bunun İlk’e uygulanması daha uygun olur.” demek zorunda kalınacak, benzer şekilde neden, gerçek ve ilkenin zorunlu varlığın dışındakilere de uygulanabileceği ancak bunları zorunlu varlığa uygulamanın daha uygun olacağı söylenecek, aynı şekilde cevher ismi bir konuda bulunmayan her şeye uygulanabilir ancak bu akli cevherler için daha uygun olur denilmek durumunda kalınacaktır. Şehristânî’ye göre bu işlem nihayetinde fertlerini eşit şekilde kapsayan bir mutavatı ismin geçersizliği ortaya çıktığında sona erecektir⁵⁰⁹. Yani nihayetinde varlıkta müşekkekliğin kabulü mütavatılığın reddi gibi kabul edilemez bir sonucu gerektirecektir.

Şehristânî yukarıda İbn Sînâ’yı sözlerindeki çıkmazı görünce kendinden önceki filozofların mantığında bulunmayan yeni bir şey ortaya koymakla suçlamaktadır. Ona göre varlıklar için müşekkek ismi ortaya koymak İbn Sînâ’nın icadı olup önceki filozoflarda böylesi bir ayırım bulunmamaktadır. Oysaki Aristo’dan bu tarafa mantıkçıların eserlerini incelemeyen sadece İslam dünyasında Fârâbî’nin eserlerinde mutavatı olan isimlerden bahsettiğini söylemek dahi Şehristânî’nin eleştirisinin haksızlığını ortaya koymak için yeterli olur. Nitekim Tûsî, İbn Sînâ öncesi mantıkçılardan örnekler zikrederek Şehristânî’yi bu noktada ağır bir dille eleştirmektedir⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 33-34.

⁵¹⁰ Tûsî, **Musâri‘u’l-Musâri‘**, s. 56-60.

Şehristânî'nin müşekkek ve mutavatı ayrımını bütün genellemeleri kapsayacak şekilde genişletmesine gelince; burada Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya itiraz etmek için dile getirdiği müşekkek isimlerden “birlik”, “sebeb”, “gerçeklik” gibi isimlerin teşkikî bir anlamda kullanıldıkları açıktır. Zorunlu varlığın birliğinden ve gerçekliğinden bahsederken kastedilen anlamla mümkün varlıkların birliği ve gerçekliğinden kastedilen anlam eşit değildir⁵¹¹. Bunların bu şekilde anlaşılmasında İbn Sînâ felsefesi açısından bir sorun yoktur, hatta İbn Sînâ felsefesinde bu isimlerin teşkiki anlamda kullanılıyor olduklarının kabulü bir gerekliliktir⁵¹². Ancak yukarıda Şehristânî'nin bu isimler arasında zikrettiği cevher isminin teşkiki bir anlamda kullanıldığı, bunun aklî cevherler için kullanımının daha öncelikli ve uygun olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Tûsî cevherin en

⁵¹¹ Bağdâdî “bir”in farklı tür varlıklar için kullanımından bahsetmektedir. O, “bir” nitelemesinin şahıslar, tür, cins, sınıf, araz, zât gibi farklı varlık kategorileri için kullanıldığını ancak bunlarda “bir olmakla” kastedilenin varlığın bir olmakla nitelendirildiği yön itibari ile bölünme kabul etmemesi ve yine bu itibarla kendisinde çokluk bulunmaması olduğunu söyler. Bir, “İnsan ve at canlılık yönünden birdir.” ifadesinde olduğu gibi cins anlamında kullanılabildiği gibi “Güneş birdir.” ifadesindeki gibi zâtî birliği nitelemek için de kullanılabilmektedir (Bkz.: Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*, s. 58). Öyle ise “bir” nitelemesi yüklem olduğu varlığa belli bir yön itibari ile yüklenmektedir. Diğer bir ifade ile de “bir” yöneltildiği varlığı her yönden bir kılmamaktadır. Bu durumda Tanrı hakkında “bir” nitelemesi kullanılırken O'nun her yönden bir olduğunu söylemek O'nda farklı yönler belirlemek olmayıp zâtının basitliğine işaret etmek olmaktadır.

⁵¹² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*'ta birlikten bahsederken “el-Vahdetü min esmâ'î'l-müşekkeketi ke'l-vücûd.” diyerek birliğin varlık gibi müşekkek isimlerden olduğunu vurgular (Bkz.: İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 64). *Kitâbü'n-Necât*'ta ise zorunlu varlık hakkında kullanılan birliğin olumsuzlama ile olduğunu ve bunun da cisimler için kullanılan birlikten farklı bir anlamda kullanıldığını söylemektedir. “O'nun bir olması olumsuzlama iledir. Cisimlerdeki bir gibi değildir (Bkz.: A.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 288. Ayrıca bkz.: A.mlf., *Metafizik* II, s. 117). Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi selbî bir niteleme olan “bir”in zorunlu varlık hakkında kullanıldığında O'nun söz ya da fiille bölünmeye konu edilemeyeceğini ifade eder. İbn Sînâ'nın konu ile ilgili olarak er-Risâletü'l-'Arşîyye'deki ifadeleri ise daha açıktır: “Hakk'tan başkası için olabilecek her yetkinlik, güzellik ve varlık İlk Hakk için önceliklidir ve O'ndan kaynaklanmıştır...” Bkz.: A.mlf., *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, s. 33. Şehristânî, İbn Sînâ'nın birliği hangi kapsamda kullandığı meselesini *Musâra'a*'da Zorunlu Varlığın Birliği bölümünde yeniden inceleyeme alır ve birliğin kullanılabileceği üç tarz olarak denklik (tevatü), teşkik ve ortaklık (teşrik) biçimlerini zikreder. Şehristânî'ye göre birliğin bu üç kullanımından hiçbirisi zorunlu varlık hakkında uygun değildir. Ona göre zorunlu varlığın birliği diğer birlerin birliği gibi olmayan bir birliktir. Birlik, zorunlu varlığa denklik anlamı ile uygulanırsa bu cinsliği ve birleşikliği gerektirecek, teşkik yoluyla uygulanırsa genel bir anlamda olacak ve her bir türün ayrı bir gerektirenle ayrılması gerekecektir. Eğer ortak bir anlamda olursa da var olanların her birisinin tek tek kendi hakikatleri ile farklılaşmaları gerekecektir. Bu durumda da isimde ortak olan şey, zâtî hakikati ile ayrılmış olacaktır (Bkz.: Şehristânî, *Musâra'a*, s. 59, 61-62). Şehristânî'ye göre bu gerekçeler nedeni ile zorunlu varlık için birliğin bu anlamların dışında bir anlamda kullanılması gerekecektir. Tûsî ise Şehristânî'ye birliğin denklik ya da teşkik yolu ile uygulanmasının cinsliği ve birleşikliği gerektirmeyeceğini söyleyerek cevap vermektedir (Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 100). Şehristânî'nin işaret ettiği anlamdaki birlik nihayetinde hakikati bulunmayan salt bir isimlendirme olmak tehlikesini barındırmaktadır.

temelinde *bir konuda bulunmadan var olan* şeklinde tanımlanmasından hareketle cevherlerin bu tanım kapsamına girme noktasında eşit olduklarını yani cevherliğin bunlarda teşkiki değil de tevatu' anlamda kullanıldığını, cevherlerin farklılaşmalarının da kendi zâtlarında değil de zâta eklenen şeylerden dolayı olduğunu söyler. Aklî cevherlerin üstünlüğünden söz edilebilir ancak bu, onun cevherliği itibari ile üstünlüğünden değildir. Nitekim cevher olma noktasında hepsi eşittir. Bunun üstünlüğü ise aklî olmasından kaynaklanmaktadır⁵¹³. Nihayetinde İbn Sînâ felsefesinde cevherin bir cins olarak kavrandığını ve cinslerin de kendi altlarında bulunan aynı mahiyetteki tikellerin zihni bir soyutlama işlemi ile ortaya çıktığını ve bu durumda cevherin bütün tikelleri eşit bir kapsayışla ortak bir mânâda yani tevatu' ile kapsadığını söyleyebiliriz.

Şehristânî varlıkta müşekkekleğin kabul edilmesi halinde doğacak problemleri başka açılardan da ele alır. Burada şöyle bir izah getirir: Müşekkeklik kabul edildiği takdirde bu, varlıkta başka bir kısım olacak ve varlık, zorunlu ve mümkünü kapsayan genel bir kavram haline gelecektir. Sonra da zorunluluk bir şekilde özelleşecek ve zorunlu varlığa ait olacaktır. Bir şeyi genel yapan şeyle onu özel yapan şeyin farklı olması gerektiğinden dolayı da varlık, birinin delâlet ettiğinden farklı bir şeye delâlet eden iki farklı lafza kaynaklık etmesi sebebi ile birleşik hâle gelecektir ki bu da mutlak birliğe aykırı bir durumdur⁵¹⁴.

Şehristânî bu duruma karşı “Zorunluluğun manasının olumlu değil olumsuz, varlıksal değil itibari bir şey olduğu” ve bundan dolayı da zorunlu varlığın zâtında çokluğun gerekmeyeceği şeklinde itiraz edildiği takdirde buna yukarıdaki itirazının öncelikle zorunluluk hakkında değil de varlık hakkında olduğunu söyleyerek cevap verir ve varlığın genel bir önerme ve zorunlu ve mümkünü kapsayan genel bir mânâ olup olmadığını sorar. Eğer kapsıyorsa, zorunluyu mümkününden ayıracak başka özel bir mânâ gerekecektir. Bu kapsayıcı mânânın da olumsuz bir şey olduğu söylenemez çünkü zorunlu varlığın kendi zatıyla var olması ve O'nun kendi zatından başka bir şeyden faydalanmaması gerekmektedir, yani kendinde bu ayırt edici mânânın olumsuz değil de olumlu bir şey olması gerekir. Bu mânânın olumsuz olduğunu

⁵¹³ Bkz.: Nasîrüddîn Tûsî, **Musâri‘u'l-Musâri‘**, s. 33-34.

⁵¹⁴ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 34.

söylemek, lâzım olanın alınarak zâtî olanın terk edilmesi olacaktır⁵¹⁵. Şehristânî ayrıca zorunluluğun olumsuz bir şey olması durumunda mümkünün varlıksal bir şey olacağını, bunun da İbn Sînâ felsefesi açısından kabul edilemez bir şey olduğunu, çünkü İbn Sînâ'nın varlığı ve olumluluğu zorunlu için, yokluk ve olumsuzluğu da mümkün için daha uygun tuttuğunun bilindiğini söyler. Buradan hareketle de mutavâtılığın unutulması varlığın mümkününe değil de zorunlu olana daha uygun ve öncelikli tutulduğunu ifade eder⁵¹⁶.

Şehristânî'nin yukarıdaki eleştirileri temelinde önce mutlak bir varlık kabul edip sonra da bunu zorunlu ve mümkün olarak kısımlandırmaya yani zorunlu varlığı mutlak varlığın bir kısmı yapmaya dayanır. Böyle bir kısımlandırma yapıldıktan sonra mutlak varlığın onun altında bulunan varlıklarla ilişkisi ele alınır ve sonraki varlıkların zorunlu ve mümkün olarak ayrışmaları nedeni ile de bu farklılığın kaynağının ilk ilkede farklı yönler olması gerektiğinden hareketle bunun mutlak birliğe zarar vereceği sonucuna ulaşılır.

Şehristânî'nin itirazı varlık kavramının zorunlu ve mümkünü genel ve eşit bir tarzda kapsadığı kabul edildiği takdirde haklı olmaktadır. Eğer varlık lafzı hem zorunlu hem de mümkünü genel olarak kapsıyorsa zorunluyu zorunlu kılan mana ile mümkünü mümkün kılan mananın varlıkta ayrı olarak bulunması gerekir. Aksi takdirde bu farklılaşmanın olmazdı. Bu noktada zorunluluğun selbî bir şey olması da varlığın özündeki bu ikiliği ortadan kaldırmaya yetmeyecektir. Çünkü bu itiraz zorunluluğun manası üzerine değil de varlık lafzının kapsamı hakkındadır. Zorunlu varlık için tahsis edilen varlığın da selbî bir şey olduğu iddia edilemez. Hatta bu noktada asıl anlamdaki varlık zorunlu olan için geçerlidir. Sorun tekrar baştan ele alındığında varlıkta bir defa eşit genellemeli bir kapsam kabul edildikten sonra varlığın zorunlu için öncelikli olduğu yani teşkiki bir anlamda kullanıldığını söylemek tutarlı olmayacaktır.

Burada Şehristânî tarafından dile getirilen itiraz da bir önceki itirazdaki gibi varlık lafzının mutavâtı mı yoksa teşkiki bir anlamda mı kullanıldığı hakkındadır. O,

⁵¹⁵ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 34-35; a.mlf., **Nihâyetü'l-İkdâm**, s. 206.

⁵¹⁶ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 35; a.mlf., **Nihâyetü'l-İkdâm**, s. 206.

varlık lafzının zorunlu ve mümkün şeklindeki kısımlandırmanın ilk aşamasında mutavâtî bir anlamda kullanıldığı kanaatindedir. Bunu da varlık lafzının her iki kısmı da genel olarak kapsamına dayandırmaktadır. Oysaki İbn Sînâ felsefesinde varlık lafzının ortak bir isimlendirme olmakla birlikte (muttefekun fihi) kısımlandırmada yer alanları eşit derecede kapsamadığı ortaya konulmuştu. Tasnifin ilk aşamasında varlık lafzının zorunlu ve mümkün için kullanımı lafzın ortak bir isimlendirme olması ile ilgilidir yoksa iddia edildiği gibi onun mutavâtî bir anlamda olması ile değil. Ortak bir isimlendirme olarak kullanılan bu kavramın kapsamı ise eşit derecede değildir. Buradan hareketle Şehristânî'nin bu itirazı geçerli olmayacaktır. İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmak canlı varlığı akıllı ve akılsız ya da yürüyen, yüzen ve uçan şeklinde ayırmaya benzemez. Çünkü bunlar cinse eklenmiş şeyler olup, eklenmiş birtakım türleri ifade ederler. Canlılık onların ortak kavramıdır⁵¹⁷. Varlık ise kendi altında sıralananları eşit derecede kapsayan bir cins değildir. Tûsî'nin daha önce geçen ifadeleri ile varlık lafzının zorunlu ve mümkün için kullanımı ile şahıslar arasındaki kullanımı aynı değildir.

2- Varlık ve Zorunluluğun Ayırıştırılması

İbn Sînâ'nın varlığı genel bir anlamda kullandığı konusunda ısrarcı olan Şehristânî'ye göre İbn Sînâ varlık ve zorunluluk arasında genellik ve özellik ilişkisi şeklinde bir ilişki kurmaktadır. Bu noktada İbn Sînâ'nın "Varlık ve zorunluluğun genellik ve özellik bakımından birbirinden ayırt edilmesi varlıkta değil de zihinde olan itibari bir durumdur" dolayısı ile de varlık ve zorunluluk arasında genellik ve özellik ilişkisi şeklinde bir ilişki bulunmayıp varlık kendinde çokluğu barındıran bir cins ya da cins mahiyetindeki genel bir anlamda değildir şeklindeki bir karşı müdahalesini de yeterli kabul etmez. Şehristânî'ye göre de cins olmakla ayırım olmak mânâları arasındaki fark da fiziki âlemde değil de zihinde ortaya çıkar. Nitekim dış

⁵¹⁷ Bkz.: İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, c. I, s. 328. İbn Rüşd bu eserinde varlığın üç yönden sınıflandırılabileceğini söyler: a- Özü dolayısı ile b- İzâfî durumlara göre c- Öze eklenmiş ilintilere göre. Eğer varlık özü dolayısı ile bir ayırma tabii tutulursa bu durumda ondan çıkan fiillerin kesinlikle çok olması gerekecektir. Ancak izâfî ya da ilintisel durumlara ayrılması ise kesinlikle böyle bir çokluğu gerekli kılmaz. Bkz.: İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 329.

dünyada bir cins olan “canlılık” ile bir ayırım hükmünde olan “konuşmak” ayrı ayrı varlıklarda bulunmazlar. Bunların ayrıştırılmaları zihnî bir işlemdir. Yani bunların cins ve ayırım şeklinde nitelendirilmeleri zihni bir itibardır. Bunlar tümeller gibidirler, nitekim tümeller sadece zihinde bulunurlar bunların fiziki dünyada tümel bir karşılıkları yoktur. İbn Sînâ’nın da onaylayacağı gibi aralarında genellik ve özellik ilişkisi bulunan “renklilik” ve “beyazlık” da dış dünyada bulunmayıp sadece zihinde bulunan bir ayırma karşılıktır⁵¹⁸. Bu durumda Şehristânî’ye göre varlık ve zorunluluk arasındaki ayırımın dış dünyada değil de zihinde bulunan bir ayırım olmasından dolayı aralarındaki ilişkinin genellik - özellik ilişkisi olmayacağı şeklindeki bir itiraz geçerli olmayacaktır çünkü cins ve ayırım anlamlarının ayrıştırılmaları da dış dünyada değil de zihinde bulunan bir ayırmadır⁵¹⁹.

İbn Sînâ’nın metinlerine döndüğümüzde onun, varlık ve zorunluluk arasındaki ilişkinin genellik – özellik ilişkisi olmadığı noktasında ısrarcı olduğunu görürüz. Zorunlu varlığı dikkate aldığımızda O’nun varlığında, varlık ve zorunluluğun ayrılmadığını görülür. Nihayetinde İbn Sînâ’nın ifadeleri ile zorunlu varlığa nispet edilen “varlık” onun zâtı dışından gelen bir varlık değildir⁵²⁰. Bağdâdî’nin ifadesi ile de bir şeyin varlığının zorunlu olması demek onun varlık ve zorunlulukta başka bir şeye ihtiyaç duymaması demektir⁵²¹. Varlık ve zorunluluğun zihinde ayrıştırılabilir olmaları Şehristânî’nin iddia ettiği gibi renklilik ve beyazlıktaki genellik özellik ilişkisi şeklinde anlaşılmaya müsait midir? İbn Sînâ’nın ifadeleri doğrultusunda beyazlık ve renklilik arasındaki ilişkiyi dikkate aldığımızda cins hükmünde olan renklilik siyah ve beyaz gibi arazları kapsayan genel bir kavramdır. Renkliliğin münferit olarak dış dünyada bulunması ise mümkün olmayıp ancak tikel renklerle bir diğer ifade ile ayrımlar ile birlikte bulunabilir. Cins/genel

⁵¹⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*’ta renklilikten bahsederken onun beyaz ve siyahı kapsayan genel bir şey olduğunu, dış dünyada tek başına bulunamayıp ancak siyah ve beyazın her birinde bir ayırım olarak bulunabildiğini söyler. Bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 269.

⁵¹⁹ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 35-36.

⁵²⁰ İbn Sînâ’nın ifadeleri ile “Varlığın zorunluluğu tümel zâtî bir tabiattır.” (Bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 267). Buradan da anlaşılacağı üzere zorunluluk varlığa sonradan katılan bir şey değildir. Benzer şekilde zorunlu varlığı dikkate aldığımızda da varlık zorunluluğa sonradan katılan bir şey olmamaktadır. Ayrıca bkz.: A.mlf., **a.g.e.**, s. 271.

⁵²¹ Bağdâdî, **Kitâbü’l-Mu‘teber**, c. III, s. 22.

hükümündeki renklilik dış dünyada bulunabilmek için yani mevcut olabilmek için fasıllara ihtiyaç duyar. Bu ayrıştırmadaki kısımlar açık bir biçimde farklı kategorilere karşılık gelmektedir. Bu türden bir ayrım ve ilişki biçimi ise zorunlu varlık için söz konusu edilemez⁵²². Şehristânî'nin burada zikrettiği örnek üzerinde durulduğunda yine bunun da varlık ve mahiyet şeklindeki bir ayrıma dayandığı görülür.

Şehristânî, burada renklilik ve beyazlık arasındaki ilişkinin de zihinde meydana gelen bir ilişki olmasından hareketle geliştirdiği itirazda haklı gözükmemektedir. Nihayetinde buradaki ilişkinin yeri de zorunluluk ve varlık arasındaki ilişki de olduğu gibi zihindir. Ancak burada gözden uzak tutulmaması gereken bir başka farklılık vardır. İbn Sînâ, *Metafizik*'te renkle beyaz ve siyah; heyûla ile de sûret arasındaki ilişkiyi değerlendirirken renkliliğin ve heyûlanın kendi başlarına bir varlıklarının olduğunu söyler. Renklilik ve beyazlık ilişkisinde renklilik renklilik olmak yani kendisi olması bakımından bir anlama/mahiyete sahip ve mevcut olmak bakımından da başka bir anlama sahip olduğu görülür. Burada kendinde renklilikle mevcut varlıklardan hareketle mesele ettiğimiz renklilik farklı varlıkları karşılamaktadır. Renkliliğin kendinde renklilik olması yani mahiyeti bakımından sahip olduğu ile dışarıda bulunması yani var olması bakımından sahip olduğu farklılaşmaktadır. Siyahlık, beyazlık vs. renkler ise mevcut renklilikteki bir ayrımdır. Bunlar kendinde rengin var olmak için ihtiyaç duyduğu arazlardır. Zorunlu varlığın kendinde ise varlık ve mahiyet ayrışması olmadığından O'nda varlık ve zorunluluk arasında genellik ve özellik ilişkisi şeklinde bir ilişki olmaz. O, aynı zamanda bir ve basît olandır. O'nda varlığın zorunluluğu varlığı var kılandır (mütekarriri'l-vücûd)⁵²³. Zorunluluğun bulunup varlığın bulunmadığı bir varoluş tarzı O'nun için düşünülemeyeceğinden bu ayrımlar arası genellik özellik tarzı bir ilişki de söz konusu olamayacaktır.

⁵²² İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 267-270; a.mlf., *Metafizik* II, s. 96-98.

⁵²³ Bkz.: İbn Sînâ, *Metafizik* II, s. 97-98. Cinslerin kendileri olmaları bakımından sahip oldukları ile mevcut olmaları bakımından sahip olduklarının farklılığının belirlenmesi yönünde şu ifadeler de meselenin pekiştirilmesine yardımcı olabilir: “Özetle, cinslik anlamının hakikati, cinsin anlamı olması bakımından fasıllar ve fasıl konumundaki şeylerle gerçekleşmez. Bilakis onlar bu hakikatin mevcut olarak kuruluşunda bir illet olurlar. Çünkü düşünen (nâtik)canlının canlılık anlamı ve hakikati ile ilgili olan bir şart değil aksine canlının belirli bir “mevcut” olmasında canlıya ilişen bir şarttır.” Bkz.: İbn Sînâ, *Metafizik* II, s. 98.

Şehristânî'nin bu itirazını değerlendirirken Tûsî, “akledilirler” kavramını devreye sokarak cevap verir. O, renklilik ve beyazlık ayrımının salt zihni bir ayrım olmayıp aynı zamanda duyulur bir ayrım olduğunu söyleyerek bunun zorunlu varlıktaki varlık ve zorunluluk ayrımına kıyas edilemeyeceğini göstermek ister⁵²⁴. Ancak, Tûsî'nin konu hakkındaki ifadelerini değerlendiren Ömer Mahir Alper'in de dikkat çektiği gibi Tûsî'nin buradaki ifadeleri tümellerin dış dünyada bulunabileceği şeklindeki bir kanaati de beraberinde taşımaktadır ki bu da İbn Sînâ felsefesi açısından problemlili gözükmemektedir⁵²⁵. Bundan dolayı da Şehristânî'nin eleştirilerine renklilik ve beyazlığın duyulur oldukları şeklinde tümeller konusu ile problem doğurabilecek bir yaklaşımla değil de salt olarak zorunlu varlığın kendi özel varlık gerçeği içerisinde (enniyyet) kalınarak ve de kendinde renklilikle, var olanlardaki renklilik arasındaki ayrımı dikkate alarak cevap aramak daha isabetli durmaktadır.

İbn Sînâ lafızların genellik ve özellik yoluyla çoğalmasından kaynaklanan i'tibarların çoğalmasını gerçekte zorunlu varlık hakkındaki izafet ve olumsuzlamaların çoğalmasına bağlamaktadır. Nihayetinde izafet ve olumsuzlamaların çoğalması da *kendisi* için varlığın genelliği ve özelliği bir olan Zât'ta çokluk meydana getirmeyecektir⁵²⁶.

Şehristânî zorunlu varlığa nispet edilen yönler konusunda İbn Sînâ'ya farklı eleştiriler yöneltir. Bu konudaki eleştiriler üç kısımda incelenebilir. Bunların ilki Şehristânî'nin, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık hakkındaki sözlerinde işaret ettiği ve üçüncü çelişki olarak dile getirdiği itirazda yer alanlardır. İbn Sînâ zatıyla zorunlu varlık hakkında konuşurken önce O'nun tüm yönleri ile zorunlu varlık olduğunu söylemiş daha sonra da O'nda yönler olmadığına dair kesin deliller getirmeye başlamıştır. Şehristânî, O'nda cisimsel mekânsal yönler, aklî subjektif yönler

⁵²⁴ Bkz.: Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 64.

⁵²⁵ Bkz.: Ömer Mahir Alper, “Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?”, s. 269-270.

⁵²⁶ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 36. Şehristânî'ye göre de bir şeye yönelik izafet ve olumsuzlamaların çoğalması onun zâtında çokluğa sebep olmaz. O, bu konuyu *Nihâyetü'l-ikdâm*'da şöyle açıklar: “Bazen bir şeye yönelik izafet ve olumsuzlamaların çoğalması onun zâtında çokluğu gerektirmez. Örneğin; dairenin ortasındaki bir nokta tek olmasına karşın bu dairenin her bir parçasına nispet edilir... Bu noktanın etrafındaki daireyi genişlettiğimizde noktanın nispet edildiği parçalar çoğalmasına rağmen bu çoğalma noktanın zâtında herhangi bir çokluğu gerektirmeyecek ve nokta yine tek olarak kalacaktır.” Bkz.: Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 512.

bulunmadığı halde İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı tüm yönlerden ispata çalışmasını anlaşılabilir bir durum olarak görür. O, her yönü ile zorunlu varlıksa O'nu gerek cismani mekânsal yönler gerekse de akli subjektif yönler bakımından ispatlamaya kalkışmak gereksiz bir iştir. Bu meselede İbn Sînâ'nın durumu önce zorunlu varlığın kısımları ve tanımı yoktur deyip sonra da O'nu bütün kısımları ve sınırları ile ispatlamaya çalışan bir kişinin durumuna benzemektedir⁵²⁷.

Şehristânî'nin bu eleştirisindeki temel nokta “yön” (vech) kavramına yüklenen anlama dayanmaktadır. Onun bu “yön”lerden anladığı nispet edildiği varlıkta belli kısımlara karşılık gelen yönler şeklindedir. Oysaki İbn Sînâ'nın “yön” ile kastettiği duyusal, zamansal ya da mekânsal yönler olmadığı gibi nispet edildiği varlıkta bazı kısımlara karşılık gelen yönler de değildir. İbn Sînâ'nın zorunlu varlığa nispet ettiği yönler O'nun zâtında değil de O'na yönelen zihinde bulunan yönlerdir ve bu yönlerin zorunlu varlığa nispet edilmeleri de olumsuzlama (selb) içindir. Bunlar da belli bir sayı ile sınırlandırılmayacağı gibi nispet edildikleri varlıkta bir kısımlanmayı yani çokluğu da gerektirmezler. Bu itibarla zorunlu varlığa nispet edilen yönler zihnin imkânları ile sınırlıdır. Nihayetinde bunlar negatif bir teoloji yapmanın imkânı dâhilinde makul sözlerdir⁵²⁸.

⁵²⁷ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 27.

⁵²⁸ Değillemelerden meydana gelen önermelerle kurulan negatif (selbî) teolojide Tanrı hakkında konuşurken O'nun hakikatinin tam olarak idrak edilemeyeceğinden dolayı ne olduğu değil de ne olmayacağı ifade edilir. Tanrı'nın yaratılmışlara yüklenen niteliklerden arındırılarak mübâyenetini vurgulayan bu yöntem din bilimiyle ilgili eserlerde sık rastlanan bir olgudur. Meşşâî gelenekte eser veren ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî, *İlk Felsefe Üzerine (Kitâbü'l-Kindiyyi fî felsefeti'l-ûlâ)* adlı eserinde ki şu ibareler bu türden bir teolojinin güzel bir örneğini oluşturur: “Gerçek Bir (el-Vâhidü'l-Hakk)'in akledilenlerden olmadığı açıktır. O'nun unsuru yoktur, cinsi yoktur, türü yoktur. Ayrım değildir. Özellik değildir. Genel araz değildir. Hareket değildir. Nefs değildir. Akıl değildir. Bütün değildir. Parça değildir. Toplam değildir. Kısım değildir. Başkasına izafetle bir değildir. Çokluğu kabul etmez, birleşik değildir. Çokluk değildir. Bahsettiğimiz birler gibi değildir... O, heyûla sahibi değildir. Sûret sahibi değildir. Kemiyet sahibi değildir. Keyfiyet sahibi değildir. İzâfet sahibi değildir... O, gerçek bir olmasını engelleyecek bir şeyle nitelendirilemez. O, salt birliktir. Yani birlikten başka bir şey değildir. O'ndan başka bütün birler çokluktur. Diğer bütün varlıklardaki birlik arazdır. [Onlardaki] gerçek bir değildir. Gerçek Bir, hiçbir yönden çokluğu olmayan kendi zâtıyla bir olandır. O'nun zamanı yoktur, mekânı yoktur. Yükleme (hâmil) değildir, yüklenen (mahmul) değildir. Bütün değildir. Parça değildir. Cevher değildir. Araz değildir. Her hangi bir kısımlandırma ile kısımlandırılmaz ve çoğaltılamaz. O'nun haricindeki birlere gelince; onlardaki birlik arazdır. Evvel, varlıklardaki birliğin sebebidir. O, birlik yönü ile başkasından fayda almayan Bir'dir... Gerçek bir olmayanlardaki birlik mecâzîdir. İlletli varlıkların tamamındaki birlik hüviyetlerinden başkadır.”

“Yaratılmışlarda ve onlarla birlikte bulunanlarda birlik ve çokluk beraber bulunurlar. Onlardaki bu birlik bir etkileyicinin eseridir ve onlarda tabîi bir şekilde değil de araz olarak bulunur. [Onlardaki] Çokluk, zorunlu olarak birliklerin toplamıdır. Birlik olmasaydı çokluk da olmazdı... İlk Gerçek

Şehristânî'nin zorunlu varlığa nispet edilen yönler konusunda gündeme getirdiği bir diğer eleştiri de zihinde bulunan genel ve özel lafızların dış dünyadaki tikelleri ile mutabakatı noktasındadır. İbn Sînâ genelleme ve özelleme yoluyla lafızların çoğalmalarından kaynaklanan itibarların çoğalmasını zorunlu varlık hakkındaki izafet ve olumsuzlamaların çoğalmasına bağlamış, bunların gerçekte zorunlu varlığın zâtında çokluk olarak bulunmadıklarını söylemişti. Şehristânî, zihindeki genel ve özel lafızların sadece dildeki genel ve özel lafız olmalarından dolayı genel ve özel olmadıklarını, zihindeki kavramların ancak zihninin dışındaki karşılıklarına uymaları (mutâbakât) durumunda doğru olduklarını söyleyerek buna itiraz eder. Ona göre burada aranan mutabakat da zihindeki küllinin zihninin dışındaki külli ile uyumu değildir. Nitekim fiziki âlemde küllîler bulunmamaktadır. Buradaki mutabakattan kastedilen zihindeki küllinin zihninin dışındaki tikellere tek tek uygun (mutâbık) olmasıdır. Buna zihindeki tümel insanlık kavramı örnek olarak zikredilebilir. “İnsanlık” kavramı zihinde tümel olarak bulunur. Ancak bu kavram fiziki âlemde var olan veya olmayan bütün şahıslarla tam bir örtüşme içerisinde olmalıdır. Ayrıca türler arasındaki ayrım zâtî/özel ayrımlarla olurken şahıslar arasındaki ayrım da arazî gerektirmelerle olmaktadır⁵²⁹.

Şehristânî bu eleştiri kapsamında yaptığı çıkarımdan hareketle genel lafızlar hakkındaki değerlendirmeyi varlık kavramına da uygular. Buna göre varlık, zorunlu ve mümkünün her ikisini de kapsayan genel bir kavram olacaktır. Öyle ki, Şehristânî bunu genel varlık (el-vucûdü'l-‘âm) olarak isimlendirir. Zihindeki genellikle dış dünyadaki cüzleri arasında uygunluk arandığı gibi genel varlıkla zorunlu ve mümkün varlıklar arasında da uygunluk aranacak nihayetinde de genel varlığın zorunlu ve mümkünün her ikisini de kapsadığı söylenecektir. Şehristânî'ye göre eğer bu kapsayış eşit bir şekilde olursa o zaman bu genel varlık kavramı cins olur ve bu zâtî bir ayrımı gerektirir. Nitekim yukarıda türler arasındaki ayrımın zâtî olduğu söylenmişti. Bu durumda da zât cins ve fasıl/ayrımdan meydana gelen birleşik bir varlık olur. Eğer genel varlığın zorunlu ve mümkünü kapsayışı eşit şekilde olmazsa

Bir'den birliğin taşması (feyzü'l-vahdet) yaratılmışlar ve onlarla bulunanların kurucusudur... [İlk Gerçek] Kendi zâtıyla birdir... O, yaratmanın sebebidir.” Bkz.: Kindî, **Kitâbü'l-Kindiyyi fi felsefeti'l-ülâ**, s. 160-162.

⁵²⁹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 37.

yine genellik ve kapsayıcılıktan çıkmaz ve burada zâtî ya da zâtî olmayan bir ayrım gerekir. Bu durumda da zât genel ve özelden birleşik bir varlık olacaktır⁵³⁰. Eğer varlığın genelliği özelliğinin aynı ve özelliği de genelliğinin aynı kabul edilirse asli olarak genellik ve özellik bulunmayacağından bu durumda İbn Sînâ'nın "Varlıktan şüphe etmeyiz ve o, zorunlu ve mümkün olarak kısımlandırılır." ifadesi geçersiz olacak benzer şekilde varlık İlahiyat ilminin mutlak bir konusu olmaktan çıkacaktır. Yine İbn Sînâ'nın kitaplarında bahsettiği var olmasından dolayı varlığın gereklilikleri ve var olmasından dolayı değil de zorunlu olmasından dolayı varlığın gereklilikleri de geçersiz hâle gelecektir⁵³¹.

İbn Sînâ zorunlu varlık hakkında O'nun varlığının genelliği ve özelliğinin bir olduğunu söyler. O, kendinde çokluk bulunmayan ve her yönden bir olandır. Şehristânî ise varlığın genelliği ve özelliği bir kabul edildiği takdirde varlığı zorunlu ve mümkün olarak kısımlandırmanın mümkün olmayacağı kanaatindedir. Bu noktadaki ayrılık da yine Şehristânî'nin varlık algısına dayanmaktadır. O, zorunlu varlık haricinde genel bir varlık kabul ettiğinden bu genel varlık için genellik ve özellik aynı kabul edildiğinde burada genellik ve özellik bakımından bir kısımlandırmaya gitmek mümkün olamamaktadır. İbn Sînâ'nın varlık felsefesi ise zorunlu varlığa dayanır ve burada varlığın genellik ve özellik bakımından aynılığı zâtî ile zorunlu olan varlık içindir. Zorunluyu aşan bir varlık kategorisi ise İbn Sînâ ontolojisinde söz konusu değildir.

Şehristânî, zorunlu varlık için varlığın genelliği ve özelliği aynı kabul edildiği takdirde bazı problemlerin ortaya çıkacağını iddia eder. Şehristânî'ye göre zorunlu varlık için varlığın genelliği ve özelliği aynı kabul edildiği takdirde varlıkta bir kısımlandırma yapmak yani onu zorunlu ve mümkün olarak bölümlemek mümkün olmayacağı gibi İbn Sînâ'nın bahsettiği "var olması bakımından varlığın gereklilikleri ve zorunlu olmak bakımından varlığın gereklilikleri"nden bahsetmek de geçersiz bir şey olacaktır. Şehristânî buradan hareketle de varlığın zorunlu olması bakımından gerekliliklerinden olan yokluk veya var olmayışı O'nun var olması bakımından karşılığı kabul etmenin, mümkün varlığı da var olması bakımından değil

⁵³⁰ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 37-38.

⁵³¹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 38.

de zorunlu olması bakımından O'nun karşılığı kabul etmenin geçersiz olacağı kanaatindedir. Benzer şekilde O'nun birliğinin, yaratılmış varlıkların özelliklerinden uzak oluşunun ve bütün kâinatın ilkesi oluşunun da O'nun zorunluluğunun sonucu olması da geçersiz olacaktır.⁵³² Nihayetinde Şehristânî'nin bu iddialarını bir araya getirdiğimizde varlığı, var olması bakımından inceleyen İlahiyat ilminden artık söz edilemeyecektir. Şehristânî'ye göre varlık kavramı zorunlu ve mümkünü eşit ya da eşit olmayan bir derecede kapsar. Bu kapsama eşit derecede ise burada genel varlık cins olacak ve zorunlu ve mümkün varlıklar da özel varlıklar olacaktır. Eğer bu kapsayış eşit derecede olmaz ise bu durumda da varlık kavramı kapsayıcı ve genel olmaktan çıkmayacak burada da özsel olan ve özsel olmayan şeklinde bir ayrım yapılacak ve yine zât genel ve özselin birleşiminden meydana gelecektir. Her iki durumda da bir bütün olarak varlık tekçil bir anlamda kavranılacaktır. Öyle ise İbn Sînâ'nın yaptığı gibi varlığın genelliğini ve özelliğini aynı kabul etmek yukarıda bahsedilen sıkıntılara sebebiyet verecektir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Sînâ varlığın genelliği ve özelliğini zorunlu varlık için aynı kabul etmekte ve bu, Şehristânî'nin iddia ettiği şekilde bir sıkıntı doğurmamakta, İlahiyat ilmi kendi temelleri üzerinde varlığını devam ettirmektedir. Şehristânî'nin burada ayrıldığı nokta da temelde zorunlu ve mümkün varlık haricinde bir varlık kabul edip kısımlandırmaya oradan başlamaya dayanmaktadır. Böylesi bir varlık için -kendinden sonra gelenleri ister denk bir biçimde kapsasın isterse de teşkiki olarak kapsasın- genel ve özel ayrımının aynı kabul edilmesi ciddi bir sıkıntıya neden olacağı aşîkârdır. Ancak İbn Sînâ'nın varlık felsefesi ise temelde zorunlu varlığa dayanmakta olup sadece O'nun zâtında varlığın genelliği ve özelliği aynı kabul edilmektedir. Zorunlu varlık hakkında varlığın genelliği ve özelliğini ayrı anlamalarda almak ise O'nun basitliğini ve birliğini geçersiz kılacaktır. Yine O'nun bu basîtliğinden dolayıdır ki; İbn Sînâ'nın, varlığın var olması bakımından ve zorunlu olması bakımından gereklilikleri ve O'na çeşitli yönler nispet edilmesi O'nun zâtında herhangi bir çokluğu gerektirmemektedir. İbn Sînâ'nın zorunlu varlık için varlığın genelliği ve özelliğini aynı kabul etmesi O'nun mutlak birliğini ve mübayenetini vurgulamaktadır.

⁵³² Şehristânî, **Musâra'a**, s. 38.

Şehristânî'nin zorunlu varlığa nispet edilen yönler konusundaki bir diğer eleştirisi de bu ifadenin teknik boyutu ile ilgilidir. Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın gerek “Olumsuzlama ve izafetlerdeki çokluk zâtta çokluğu gerektirmez.” ifadesi gerekse de “Zâtıyla zorunlu varlık, izafet ve yönlerin çoğalmasıyla çoğalmaz.” ifadesi sadece İbn Sînâ ve çevresince doğru kabul edilen bir önerme olup, yakini ya da açık seçik bir önerme değildir. Hatta buna yakınlık ve uzaklık örnekleri dışında herhangi bir delil de getirilemez⁵³³. Ona göre İbn Sînâ'nın, “Bütün izafetler yakınlık ve uzaklık hükmündedir.” önermesi de hatalıdır. Şehristânî'ye göre bu önerme doğru kabul edildiği takdirde itibarların çoğalması ile arazların da çoğaldığı izafetlerin kabul edilmesi gerekecektir. Bu bir örnekle şöyle izah edilebilir: Bir adam çocuğu olduğu zaman baba, kardeşinin çocuğu olduğu zaman amca olur ve kendisi bir fiil yaptığı zaman da fail olur. Ancak buradaki izafetler yakınlık ve uzaklık hükmünde değildir. Ona göre olumsuzlamalardaki durum da izafetlerdeki bu durum gibidir. O, kılıcın kesmesinin olumsuzlanması ile yünün kesmesinin olumsuzlanmasının aynı olmadığını söyler⁵³⁴.

İbn Sînâ felsefesine göre zorunlu varlığa farklı yönler izafe etmek ve O'ndan olumsuzlamak O'nun zâtı hakkında herhangi bir çokluğu gerektirmemektedir. Şehristânî ise yukarıda mümkün varlıklara bir şey izafe etmek ve onlardan bir şeyi olumsuzlamakla aynı şeyi zorunlu varlık hakkında yapmayı eşit kabul etmektedir. Sanki burada o izafet ve olumsuzlamayı bütün varlıklar için mutavâtî bir anlamda almaktadır. Bundan dolayı her varlığa uygulanmalarında aynı sonuç alınacaktır. Oysaki İbn Sînâ'ya göre mümkün varlıklara bir şey izafe etmek ya da onlardan bir şey olumsuzlamakla zorunlu varlığa bir şey izafe etmek ve O'ndan olumsuzlamak aynı şey değildir. Tûsî'nin ifadesi ile “En güzel isimler O'nundur.” ayeti nasıl Zât'ta çokluk ifade etmiyorsa O'na yöneltilen itibarların durumu da öyledir⁵³⁵.

⁵³³ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 38-39.

⁵³⁴ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 39.

⁵³⁵ Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 121.

B- Kavli Şârih Zorunlu Varlığın Zâtındaki Çokluğa mı Karşılık Gelmektedir?

Şehristânî'nin iddia ettiği ikinci çelişki “zâtıyla zorunlu varlık” ifadesindeki üç farklı kavramın zorunlu varlığın zâtında çokluk oluşturup oluşturmayacağı ile ilgilidir.

Bu bağlamda o, İbn Sînâ'nın şu iki ifadesi arasında bir çelişki olduğu kanaatindedir.

“O'nun isminin manalarını açıklayan kısımlarından hiçbirisinin (el-kavlü'ş-şârih) varlıkta O'nun zâtından başkasına delâlet etmeleri tutarlı olmaz.”

“Zatıyla zorunlu varlık”⁵³⁶

Şehristânî buradaki ikinci ifadenin “varlık”, “zorunluluk” ve “zât” olmak üzere üç lafızdan meydana geldiğini ve her bir lafzın da diğerinden farklı bir manaya delâlet ettiğini söyler. Oysaki birinci önermede O'nun ismini açıklayan sözlerin farklı manalara gelmemesi gerektiği ifade edilmişti. Şehristânî'ye göre bu iki ifade arasında açık bir çelişki bulunmaktadır.

Şehristânî'nin buradaki çelişki ithamı “zâtı ile zorunlu varlık” ifadesinde yer alan “zât”, “zorunlu” ve “varlık” kavramlarının her birisinin farklı manalara, dolayısı ile de farklı varlıklara mı yoksa tek ve basît bir varlığa mı işaret ettiği konusu ile ilgilidir ki bu da temelde zât-mahiyet ayrımı ile ilişkilendirilebilir. Zorunlu varlık hakkında konuşurken kullanılan bu kavramlar O'nun varlığında bir terkibi mi gerektirmektedir? O'nun varlığının haricinde bir zâttan, bir zorunluluktan söz edilebilir mi? Ya da O'nun zâtında birbirinden ayrı zât, varlık ve zorunluluğa işaret edilebilir mi? Şehristânî'nin iddia ettiği gibi İbn Sînâ'nın kullandığı bu ifade gerçekten de birleşik bir varlığa işaret etmekte ve onun yukarı da zikredilen ilk ifadesi ile çelişmekte midir?

⁵³⁶ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 26. Krş. İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 264. Ayrıca bkz.: A.mlf., **Metafizik I**, s. 45; a.mlf., **et-Ta'likât**, s. 183.

İbn Sînâ zorunlu varlıktan söz ettiği birçok yerde onun tek ve basît olduğunu, O'nun zâtında hiçbir yönden çokluk olmayacağını açıkça ifade eder⁵³⁷. Aynı şekilde zorunlu varlığın, biraraya gelerek kendisini oluşturacak kurucu ilkelere ihtiyacı olmadığı da onda çok nettir⁵³⁸. Zât, zorunlu ve vâcib kavramlarından her üçü başka varlıklar için de kullanılmaktadır. Ancak Tûsî'nin de belirttiği gibi bunların başka varlıklar için kullanılıyor olması zorunlu varlık için kullanıldıklarında O'nun zâtında çokluğa işaret etmez. Tûsî buna; “*İnsan, düşünen bir canlıdır.*” tanımını örnek gösterir. Bu tanımda geçen, düşünen ve canlı ifadeleri mânâ olarak insandan başka varlıklar için de kullanılabilir. Ancak bu durum bir tanım olarak bu ifadenin sadece insan için doğru olmasına engel değildir⁵³⁹.

İbn Sînâ zorunlu varlığın kendisini oluşturan kurucu ilkelerden oluşmadığını izah ederken, parça ve bütün örneğini verir. Kısımların biraraya gelmesi ile oluşan bütünün varlığı parçalardan sonradır. Kısımların kendi zâtlarında varlığı bütünden öncedir. Burada dışarıdan bir ilke önce kısımların varlığını daha sonra da bütünün varlığını gerekli kılmaktadır. İbn Sînâ'nın ifadesi ile bütünün zâtı itibari ile kısımlardan önce olduğunu söylememiz mümkün değildir⁵⁴⁰. Bu durumda zorunlu varlık hakkında da kurucu ilkeler kabul edildiğinde bu ilkelerin varlığı zorunlu varlığı önceleyecektir ki böyle bir şeyin zorunlu varlık hakkında düşünülmesi ise açık bir çelişkidir. Öyle ise zorunlu varlık için kurucu ilkelerin kabul edilmesi tutarlı olmadığı gibi O'nun isminin manalarını açıklayan sözlerin de O'nun varlığından başka varlıklara işaret etmeleri tutarlı olmayacaktır. Aynı zamanda O'nun zâtını niteleyen bu kavramların öncelikle O'nun zâtı için geçerli olması ve O'nun bunlarla nitelendirilmeye daha layık olması gerekir.

İbn Sînâ *et-Ta'likât*'ta “zâtı ile zorunlu varlık” ifadesinin birleşik (mürekkep)⁵⁴¹ bir sigada olsa da O'nun zâtının birleşik olmadığını, bu ifade tarzıyla

⁵³⁷ İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, s. 263; a.mlf., *Metafizik I*, s. 45; a.mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 130.

⁵³⁸ İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, s. 264; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 181.

⁵³⁹ Tûsî, *Musâri'ü'-Musâri'*, s. 47

⁵⁴⁰ İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, s. 264.

⁵⁴¹ İbn Sînâ kendinden önce mantıkta yapılan taksimi kullanarak lafızları tekil (müfret) ve birleşik (mürekkep ya da müellef) olarak iki kısma ayırmaktadır. Yukarı da bahsedilen birleşik lafzı o şöyle açıklar: “Bütünden kastedilen anlamın bir parçası olan anlama bizzat delalet eden ve bir parçası

amaç edinilenin O'nun isminin mânâsını açıklamak olduğunu ve ayrıca da 'varlığın zorunluluğunun' O'nun için araz olarak değil de O'nun hakikatinde var olduğunu ifade etmek olduğunu söyler⁵⁴². "O, zatiyla zorunlu varlıktır." önermesi her ne kadar lafzî olarak birleşik bir ifade olsa ve buradaki kavramlar farklı varlıklar için kullanılsa da bu, ismi olduğu varlığın zâtında bir çokluğu gerekli kılmamaktadır. Burada bulunan birleşiklik sadece lafzi yönden olup, isminin mânâsını açıklamak içindir.

İbn Sînâ, zorunlu varlıktan bahsederken onun tanımı olmadığını vurgular. Çünkü O, tanımın kurucu unsurları olan cins ve ayrıma sahip değildir⁵⁴³. Zorunlu varlık için tanım değil de isminin manasını açıklayan sözlerden (el-kavlü's-şârih) bahsedilebilir. Bu durumda, İbn Sînâ'nın yukarıda yer alan iktibastaki "O'nun isminin manalarını açıklayan kısımlarından hiçbirisinin (el-kavlü's-şârih) varlıkta, O'nun zâtından başkasına delâlet etmeleri tutarlı olmaz." ifadesini bu açıklayıcı ifadede geçen kavramların tek tek ele alındığında başka varlıklara delâlet etmeleri tutarlı olmaz şeklinde anlamamalıdır. Bu ifadeyi "O'nun isminin mânâlarını açıklayan kavramların O'nun hakkında kullanıldığında O'nun basît olması ile çelişecek kavramlar olması tutarlı olmaz." şeklinde anlamak daha isabetli olacaktır⁵⁴⁴.

Şehristânî eleştirilerini yukarıdaki "zâtı ile zorunlu varlık" ifadesine yönelik yaptığı itirazın sonuçları doğrultusunda devam ettirir. Bu ifadede geçen üç kavram Şehristânî'ye göre farklı varlıklara karşılık geldiğinden, İbn Sînâ'nın varlık tasnifi şu

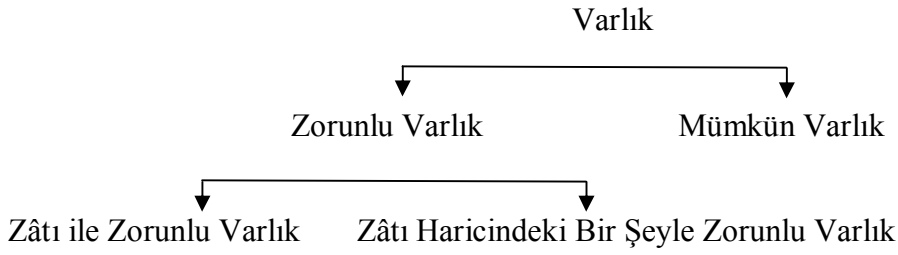
olabilen lafızdır. Buna, "İnsan kâtiptir." ya da "İnsan taş atandır." ifadesi örnek olarak zikredilebilir. Burada ilk cümlede insan ve kâtip lafızları ayrı ayrı anlamlara delalet etmektedirler ve aynı zamanda bu cümlede kullanıldıklarında da her birisi "İnsan kâtiptir." sözünün bir parçası olmaktadır. Bunlardan her bir lafzın anlamı, lafzın tamamında yani "İnsan kâtiptir." ifadesinde kastedilen anlamın delalet olarak parçasıdır." Bkz.: İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 18; a.mlf, **Kitâbü'n-Necât**, s. 45.

⁵⁴² İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 183. İbn Sînâ aynı eserinde "Evvel'in hakikatinin künhünü insan aklı idrak edemez. O, ismi olmayan bir hakikattir. Varlığın zorunluluğu ya bu hakikatin ismidir ya da O'nun gerekliliklerinden bir gerekliliktir." der. Bkz.: İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 185.

⁵⁴³ İbn Sina, **Kitâbü'n-Necât**, s. 264, 265.

⁵⁴⁴ Nitekim kavli şârihte yer alan kavram ve hüccetlerin önceden biliniyor olması esastır. Bu doğru bilginin elde edilmesi için şarttır. Ancak bu kavram ve hüccetlerin hepsi zaruri mahiyette değildir. Bunların bir kısmı mantık bakımından zaruri iken diğer bir kısmı da başka ilim dallarından biri tarafından zaruri kılınmış olabilir (Bkz.: Şems İnati, "Mantık", **İslam Felsefesi Tarihi**, Ed. Seyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, c. III, s. 38). Öyle ise kavli şârihte ki kavramların sadece onun işaret ettiği şeyi nitelemek için vaz edilmiş olması şart değildir.

şekilde kurulmalıdır: Varlık, önce zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılır. Sonra da zorunlu varlık kendi içerisinde zâtı ile zorunlu ve zâtı haricindeki bir şeyle zorunlu olarak ikiye ayrılır. Şehristânî'ye göre bu tasnifte yer alan kısımlardan her birisi diğerinden farklı bir manaya delâlet edecektir. Bu da yine yukarıdaki ilk önermede söylenenle çelişkili bir durum oluşturmaktadır⁵⁴⁵. Şehristânî'nin burada gündeme getirdiği varlık tasnifini şöyle şemalaştırabiliriz:



Şehristânî'nin burada dile getirdiği eleştiri temelde “zâtı ile zorunlu varlık” ifadesindeki kavramların farklı varlıklara delâlet ettiği iddiasına dayanır ki bu isimlendirmenin İbn Sînâ felsefesi açısından makul izahının bu sonucu vermediği ortaya konmuştu. Ancak Şehristânî'nin burada gündeme getirdiği varlık tasnifi başka iddialara da kaynaklık etmesi bakımından üzerinde ayrıca durmayı gerekli kılmaktadır.

Şehristânî'nin yukarıda yaptığı varlık tasnifini ele aldığımızda mutlak varlığın önce zorunlu ve mümkün şeklinde ikili bir ayrıma tabii tutulduğunu sonra da zorunlu varlığın, zâtı ile zorunlu ve zâtı ile mümkün şeklinde ikiye ayrıldığını görürüz. İbn Sînâ'da ise varlık doğrudan zâtı ile zorunlu ve zâtı ile mümkün şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İbn Sînâ'nın ontolojisinde zorunlu varlığı aşan üst bir varlık kategorisi bulunmamaktadır. İbn Sînâ ontolojisinde zorunlu varlık ve mümkün varlık kategorilerine karşılık gelen varlıkların yatay bir tasniften ziyade dikey yani hiyerarşik bir şema içerisinde anlaşılması daha isabetli gözükmektedir. Mümkün varlık, zorunlu varlığın varlıkta paydaşı değil de ondan daha alt bir varlık sınıfına karşılık gelmektedir. Zorunlu varlık ise bir anlamda mutlak varlığa da karşılık gelen

⁵⁴⁵ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 26.

en üst ve varlık olarak nitelendirilmeyi en fazla hak eden varlık kategorisine karşılık gelmektedir. Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın varlık anlayışı yatay değil de dikey bir tarzda kurulduğunda ontolojisi daha doğru anlaşılacaktır.

Şehristânî, yukarıda zorunlu varlığı kısımlara ayırmaktadır ki bu da İbn Sînâ felsefesi açısından felsefî anlamda ciddi mahzurlara yol açacaktır. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık kısımlara ayrılmaz; "O'nun kısımları yoktur (lâ kasîmun leh ve lâ lehû kismetün)."⁵⁴⁶ Zorunlu varlık ne kısımlara ayrılabilir ne de farklı kısımların biraraya gelmesinden müteşekkildir. Bunlar zorunlu varlığın basît olması ile çelişmektedir. Mümkün varlığın, zorunlu varlığın paydaş kısmı olarak gösterilmesi de yine kabul edilebilir bir durum değildir. İbn Sînâ'ya göre mümkün, zâtı dikkate alındığında varlığı ve yokluğu mümkün olandır, bu yönü itibari ile ondan bir zorunluluk bulunmaz. Mümkün varlık; varlığı ve yokluğu bir sebeple olandır⁵⁴⁷, mümkünün zorunluluğu zorunlu varlığa olan itibari iledir. Şehristânî'nin tasnifinde ise mümkün, zorunlunun bir kısmı olarak gösterilmektedir ki bu mümkünü zâtı itibari ile mümkün olmaktan çıkaracak bir mahzuru da taşımaktadır.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık hakkındaki şu ifadelerini tuhaf bulur. İbn Sînâ, zorunlu varlıktan bahsederken O'nun heyûla ve suretten meydana gelen bileşik cisimler gibi kısımlarının olmadığını aynı şekilde O'nun cins ve fasıl gibi tanıma ait kısımlarının bulunmadığını ve "beyazlık" ifadesinin "renklilik"le ilişkisi şeklinde genellik ve özellik bakımından da kısımlarının olmadığını söylemektedir⁵⁴⁸. Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın varlığı kavrayış şekli genellik ve özellik ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek bir kavrama biçimidir. O, bu kavrayış biçiminin önce varlığın zorunlu ve mümkünü kapsayacak şekilde genişletilmesi ve daha sonra da varlığın zorunluya has kılınmasından hareketle kurulduğu kanaatindedir. Varlığın zorunluluğu önce zâtı ile zorunlu olanı ve zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu olanı kapsamakta iken sonra zorunluluk nasıl zâtı ile zorunlu olana has kılınmaktadır. Şehristânî'ye göre zorunluluğun önce zâtıyla zorunluyu ve zâtı dışındaki bir şeyle

⁵⁴⁶ İbn Sina, **a.g.e.**, s. 264.

⁵⁴⁷ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 36.

⁵⁴⁸ İbn Sina, **Kitâbü'n-Necât**, s. 264.

zorunluyu kapsayıp daha sonra da zorunluya hasredilmesi beyazlık ve renklilikte olduğu gibi genellik özellik ilişkisini gerektirmektedir⁵⁴⁹.

İbn Sînâ, zorunlu varlığın kendinde birleşiklik olmayan, basît bir varlık olduğunu, O'nda herhangi bir kısımlandırmadan söz edilemeyeceğini ifade ediyor. Şehristânî ise genel anlamdaki varlığın önce zâtı ile zorunlu olanı ve zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu olanı kapsamasından sonra da zorunluluğun bunlardan zâtı ile zorunlu olana hasredilmesinden hareketle burada bir genellik – özellik ilişkisi⁵⁵⁰ olduğunu iddia etmektedir. Burada Şehristânî varlığı genel bir kavram, zâtı ile zorunlu varlığı da zorunluluğun kendisine hasredildiği özel bir kavram olarak kabul etmektedir. Bu ilişki tarzına göre “varlık” “zorunlu”yu tamamı ile kapsamaktadır. İbn Sînâ zorunlu varlıkta, beyazlığın renklilikle olan ilişkisinde olduğu gibi genellik ve özellik kısımlarının olmadığını söyler. Renklilik farklı renklerin varlığı ile ortaya çıkan genel bir ifade olup, tek tek renkler de bu genel ifadenin altında yer alan özel ifadelerdir. Karşılıklı ilişki içerisindeki bu ifadeler arasında genellik – özellik ilişkisi vardır. İbn Sînâ böyle bir ilişkisinin zorunlu varlık için düşünülemeyeceğini, zorunlu varlığın zâtıyla basît olup kendisinde böylesi bir ilişkinin kısımlarının bulunmadığını söyler.

Şehristânî'nin iddia ettiği gibi varlığın zâtı ile zorunlu olanı ve zâtı ile mümkün olanı kapsaması ve daha sonra bu zorunluluğun bunlardan zâtı ile zorunlu olana hasredilmesi O'nda genellik – özellik ilişkisi şeklindeki gibi kısımların varlığını gerektirir mi? Bu soruyu değerlendirdiğimizde Şehristânî'nin bu noktada yine varlığı üst bir kategori, zorunlu ve mümkünü de bunun alt kategorileri şeklinde anladığı görülmektedir. Ayrıca Şehristânî'nin bu anlayışının temeli sıfatlar – Zât-ı İlâhi ilişkisi ile de alâkalıdır. Kelamcılara göre sıfatlar zâtla aynı olmayan, varlıkları

⁵⁴⁹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 26-27.

⁵⁵⁰ Burada “genellik özellik ilişkisi” şeklinde ifade ettiğimiz ilişki biçimi mantıkta “Tam Girişimlilik (Umûm Husûs Mutlak)” şeklinde ifade edilen, kavramlar arasındaki 4 ilişki türünden birisidir. İki kavram arasındaki ilişki yalnız birinin fertleri diğerini kapsayacak şekilde olursa bu ilişki türüne Tam Girişimlilik adı verilir. Buna “ölümlü” ve “insan” kavramları örnek olarak gösterilebilir. Bu kavramlardan ölümlü kavramı insanı tamamı ile kapsamakta iken insan kavramı ölümlü kavramını kapsamamaktadır. Bkz.: İbrahim Emiroğlu, **Klasik Mantığa Giriş**, Bursa, Asa yay., 1999, s. 77-79. Şehristânî'nin yukarıda “varlık”la zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkinin bu düzlemde olduğu kanaatindedir. İddiasına göre burada varlık kavramı zorunlu ve mümkünü tam girişimlilik yoluyla kapsamaktadır.

Zât'ın varlığına bağlı tanrısal niteliklerdir. Onlara göre “varlık” da Tanrı için bir sıfat olmaktadır. Yani Tanrı'nın varlığı O'nun mâhiyetinden ayrıdır. İbn Sînâ'ya göre ise Tanrı'nın zâtından başka sıfatları bulunmamaktadır. O'nun sıfatları aynı ile O'nun zâtıdır. Bu durumda Tanrı'da zâtından / mâhiyetinden ayrı bir varlık düşünülemez. O'nun varlığı, O'nun zâtı ve mâhiyetidir. İbn Sînâ için Zât'tan ayrı bir varlık olmadığı için varlıkla Zât arasında genellik özellik ilişkisi şeklinde bir ilişki de söz konusu edilmez.

Varlık ve zorunlu varlık arasında genellik – özellik ilişkisi şeklinde bir ilişki olmadığı açığa çıkmıştır. Bu durumda zorunlu varlık ile mümkün varlık arasında bu türden bir ilişki söz konusu edilebilir mi? Bu noktada şu ifade edilebilir ki; daha önce de ifade edildiği gibi İbn Sînâ'da zorunlu ve mümkün kavramlarının varlık kavramı ile ilişkisi bu kavramının teşkiki bir anlamda kullanılması şeklinde idi. Yoksa bunlar arasında beyazlık ve renklilik arasında olduğu tarzda genellik – özellik ilişkisi söz konusu değildir.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın yukarıda zorunlu varlığın kısımlardan münezzeh olduğuna dair iddiasını sürdürdüğü takdirde nihayetinde "Zorunlu varlık ismi olmayan bir hakikattir." demek zorunda kalacağını söyler. Hatta *Şifa*'da ve diğer bazı yerlerde bu manaya gelebilecek, "O'nun isminin açıklaması O'nun kendi zatı ile varolmasını gerektirir." şeklinde ifadeler bulunduğunu söyler. Şehristânî'ye göre ismi bulunmayan bir şeyi açıklamaya çalışmak şaşılacak bir iştir⁵⁵¹.

İbn Sînâ *et-Ta'likât*'ta Evvel'in hakikatinin künhünü insan aklının idrak edemeyeceğini ve O'nun ismi olmayan bir hakikat olduğunu (velehû hakikatün lâ ismün lehû 'indenâ)⁵⁵² söyler. Bu ifadelere göre Evvel'in yani zorunlu varlığın hakikatini insan aklının kavraması mümkün değildir. Çünkü insan zihni O'nu kuşatamamaktadır. İbn Sînâ'nın yine bu eserinde zorunluluğun Tanrı'nın hakikati

⁵⁵¹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 27. Krş., İbn Sînâ, **Metafizik** I, s. 45. Şehristânî, İbn Sînâ'nın metinlerinde *eş-Şifa*'da buna benzer ifadeler yer alır derken kastettiği *Metafizik*'teki “O'nun ismini açıklayan mana sadece O'na aittir (ma'ana şeraha ismuhu lehu fakat). ibaresi olması muhtemeldir. Bu manayı yakalayabileceğimiz diğer bazı yerler ise *et-Ta'likât*'taki O'nun bizde ismi olmayan bir hakikati vardır (velehu hakikatün lâ ismun lehû 'indenâ).” ibaresi olabilir.

⁵⁵² İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 185.

değil de gerekliliği olduğunu söylemektedir⁵⁵³. Biz Tanrı'nın doğrudan zâtına yönelik olarak “zorunlu” nitelemesini kullanırız. Ancak zorunluluk Tanrı'dır diyemeyiz. İkinci ifade doğrudan O'nu zatının hakikatini belirlemeye yönelik bir kast içermekte iken ilk ifade O'nun zâtının gerekliliğine gönderme yapmaktadır. Bu durumda az önceki ifadeye tekrar dönüp insan aklının O'nun hakikatini kavrayamayacağını söylemek durumdayız⁵⁵⁴. Bu netice yani hakikatin kavranamaması, İbn Sînâ'nın sadece zorunlu varlık hakkında değil aynı zamanda insan aklının konu edindikleri hakkındaki hükmüdür de. İnsan aklı her ne kadar da üst bir akla doğru soyutlanarak⁵⁵⁵ yükselse de fasılları tamamı ile kuşatamayacaktır⁵⁵⁶. Fasılların kuşatılamaması bir şeyin mahiyetinin yani onu o şey yapan ayrımın yani faslın tam olarak bilinemeyeceği anlamına gelmektedir. Bu tabiattaki nesneler için de böyledir⁵⁵⁷. İbn Sînâ'nın bu ifadeleri O'nun hakkında hiç konuşulamayacağı anlamına mı gelmektedir? Onun hakikatinin tamamı ile idrak edilemeyeceğini söylemekle O'nun hakkında konuşmak ve açıklama getirmek çelişki oluşturmakta mıdır?

İbn Sînâ *Metafizik*'in birinci makalesinde Tanrı'nın varlığının hangi ilimde incelenmesi gerektiğini tartışırken, diğer ilimlerde incelenmesinin mümkün olmadığını ortaya koyduktan sonra bu incelemeyi yapacak olan branşın İlahiyat ilmi olduğunu söyler. Ona göre İlahiyatta Tanrı'nın varlığı konu edinilmezse bu durumda Tanrının varlığının ya kendiliğinden apaçık olması (immâ beyyinün binefsihi) ya da

⁵⁵³ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 34, 60. (Bu ifade bazı ziyadeliklerle aynı eserde şu şekilde de geçer: “Varlığın zorunluluğu ya [Tanrı'nın] hakikatinin isminin açıklaması ya da O'nun hakikatinin gerekliliklerinden bir gerekliliktir.” Bkz.: A.mlf., **a.g.e.**, s. 185). İbn Sînâ burada insan aklının eşyanın hakikatlerini, özellikle de soyut (basît) halde olan hakikatleri kavrayamayacağını ancak onun özelliklerini ve gerekliliklerini kavrayabileceğini söyler. Tanrı ise varlıkların en soyut (ebsâtü'l-eşya) olanıdır. Bu konudaki insanın amacı bu lazımin hakikatinde güç yetirebildiği şeyi algılamaktır. Bkz.: İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 34.

⁵⁵⁴ Bu noktada önceki bölümde de değindiğimiz İbn Sînâ'nın Tanrı'nın mutlak zâtına yönelik kullandığı “enniyyet” kavramını hatırlamak fikir verici olabilir.

⁵⁵⁵ İbn Sînâ'ya göre bir şeyi akletmek onu maddeden soyutlamaktır. Bkz.: İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 80.

⁵⁵⁶ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 34. “Eşyanın hakikatine vakıf olmaya insan güç yetiremez. Bizler eşyanın ancak özelliklerini (el-havâs), gerekliliklerini ve arazlarını bilebiliriz. Eşyanın her birinin sahip olduğu kurucu ayrımları (el-fusûlü'l-mukavvime) bilemeyiz.” Bkz.: A.y.

⁵⁵⁷ İbn Sînâ hakikatin kavranması konusunda sadece Tanrı'nın değil, bununla birlikte, akılların, nefislerin, feleklerin, ateşin, havanın, suyun, yerin hatta arazların da hakikatini kavrayamayacağımızı söyler. Mesela biz cevherlik özelliğine sahip bir şeyi bildiğimizde onun bir konuda bulunmadan var olduğunu biliriz. Bu ise onun hakikati değildir. Bkz.: İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, s. 34.

düşünce yoluyla O'nu açıklamaktan ümit kesilmesi gerekmektedir. Daha sonra da Tanrı'nın varlığının kendiliğinden apaçık olmadığını ve onu düşünce yoluyla açıklamaktan da ümit kesilmediğini ifade eder ve açıklanmasından ümit kesilen şeyin var olduğunun nasıl kabul edilebileceğini sorar⁵⁵⁸. Burada da açığa çıktığı gibi insan aklı Tanrı'nın hakikatini tam olarak kavramasa da bu, O'nu hakkında hiç konuşulmayacak, tamamen irrasyonel bir varlık haline getirmez. Yukarıda *Ta'likat*'tan nakledilen ifadelerden de anlaşılacağı üzere bizim varlık konusunda bilebileceğimiz şey o varlığın gerekleridir. İşte, insan aklına varlığın hakikati karşısında tanımlanan bu konum gereğidir ki onun Tanrı hakkında bilebileceği şey O'nun gerekleridir. Bu da en nihayetinde O'nun "İlk İlet (el-İlletü'l-Ülâ)" olarak nitelendirilmesi olacaktır⁵⁵⁹. Öyle ise İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın hakikatine insan aklı erişemez ancak insan aklına varlığın ve de Tanrı'nın hakikati karşısında tanımlanan bir konumu olmasının yanında O'nun hakkında hiç konuşmamak da O'nun varlığını sorunlu hale getirecektir. Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ'nın yukarıdaki ifadeleri arasında Şehristânî'nin iddia ettiği gibi bir çelişki gözükmemektedir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın O'nun hakikatini insan aklının kavrayamayacağı yönündeki ifadesini O'nun hakkında hiç konuşulamaz şeklinde anlamaktadır ki bu ise aynı zamanda bir disiplin olarak İlahiyat ilmini de problemlî hâle getirecektir.

⁵⁵⁸ İbn Sînâ, **Metafizik** I, s. 4.

⁵⁵⁹ Bu nokta aslında Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozofları eleştirdiği yerlerden biridir. O, filozofların Tanrı hakkında kullandıkları "zorunlu varlık" nitelendirmesinin ancak bir "ilke"ye işaret edebileceğini söylemekte bunun ise dinin Tanrısı olamayacağını ifade ederek eleştirmektedir. İbn Sînâ'nın zorunlu varlık tasavvuru dikkate alındığında Gazzâlî'nin eleştirisinin haklılığı görülür. Kendisi mutlak anlamda basît olan, cins olmayan, tür olmayan, bu anlamı ile sıfatları zâtının kendisi olan ve kendine burhan getirilemeyen bir varlık ancak *ilke* ya da *illet* olarak bilinebilecektir. Ancak İbn Sînâ'nın yukarıdaki zorunlu varlığın hakikati karşısında insan zihninin konumu hakkındaki ifadeleri ilke olarak bilenen bu varlığın bundan öte bir hakikatine işaret ederek nitelenenin ötesindeki bir varlığına gönderme yapmaktadır. Bu durumda İbn Sînâ dinin tanrısına felsefesi içerisinde biraz daha fazla yer açarken sahip olduğu burhan metodu ile hakikatin kavranmasının yolu olan felsefenin ve bilhassa metafizik ilminin imkânı ve değeri konusunda bazı problemleri gündeme getirmektedir.

C- “Her (Küll)” İfadesinin Zorunlu Varlık İçin Kullanılması O’nun Zâtında Çokluğa Delâlet Eder mi?

“Her” lafzının günlük dildeki kullanımında ait olduğu isimlerde, çokluğa işaret ettiği açıktır. Ancak bu, lafzın tek kullanım biçimi midir? Yöneltildiği her isimde zorunlu olarak çokluk anlaşılması gerekir mi?

İbn Sînâ’nın eserlerinde zorunlu varlıktan bahsederken yer yer bu ifade ile karşılaşırız. Zorunlu varlığa yönelik böylesi bir nitelendirmenin daha ilk adımda itirazla karşılaşacağı açıktır. Bu nitelendirmenin kullanımının mahzurlarına Şehristânî de dikkat çekmiş ve “Her zorunlu varlık salt iyiliktir.” ifadesindeki “her” lafzının hangi anlamda kullanıldığını sorgulamıştır. Eğer bundan zorunlu varlıklar içerisinden salt hayır olan kastediliyorsa o zaman burada cins ve türlüğün olması gerecektir. Yok, zorunlu varlığın cüzlerden meydana gelen bir bütün olduğunu düşündürecek şekilde, O’nun bütün zâtı salt hayırdır denilmek isteniyorsa o halde bu ifade lafızda birliği gerektirmesine karşın manada çokluğu gerektirecektir⁵⁶⁰.

İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*’ta “Zâtı ile Zorunlu Varlığın Salt İyilik Olduğu Hakkında” adlı fasla başlarken Şehristânî’nin de işaret ettiği gibi “Her (kül) zâtı ile zorunlu varlık salt iyiliktir.” şeklinde bir ifade ile başlar. O, konu başlığında her (kül) ifadesini kullanmazken konuyu işlemeye başlarken ilk cümlesinde “her” ifadesini kullanır⁵⁶¹. Şehristânî ise buradaki “her” lafzının zorunlu varlığın birliği ilkesine aykırı olduğu en azından mânâ olarak çokluğu gerektirdiği kanaatindedir.

İbn Sînâ, yukarıdaki ifadelerinin yer aldığı *Kitâbü’n-Necât*, *el-İşarât ve’t-tenbihat* ve *Uyûnü’l-hikme*, *Medhal* gibi eserlerinde müfret külli lafızları konu edinmektedir. *Kitâbü’n-Necât*’ta müfret külli lafızları açıklarken bunların, üzerinde anlaşılan bir manaya delâlet etmelerine karşın ya “insan” lafzında olduğu gibi dış dünyada ya da “güneş” lafzında olduğu gibi vehimde birden fazla varlığa karşılık geldiklerini söyler. İbn Sînâ, küllî ile kastedilenin de anlamında ortaklık ifade eden başka manaları engellemeyen lafız olduğunu söyler. Herhangi bir şeyle kayıtlamadan

⁵⁶⁰ Şehristânî, *Musâra’a*, s. 28. Krş., İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, s. 265; a.mlf., *Metafizik* II, s. 101.

⁵⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, s. 265. Ayrıca bkz.: A.mlf., *Metafizik* II, s. 101. İbn Sînâ burada zorunlu varlığın gerçekliğinden bahsederken “Her zorunlu varlık gerçektir (Küllü Vâcibi’l-Vücûdi fehüve Hakkun).” der.

“insan” lafzını dikkate aldığımızda bu üzerinde ittifak edilmiş bir manaya karşılık gelir. Ancak dış dünyada birden fazla varlığa bu lafızla hitap edebiliriz. Yine salt “güneş” lafzını dikkate aldığımızda da üzerinde ittifak edilmiş bir mânâ anlaşılır ancak dış dünyada olmasa da zihinde birden fazla güneşin varlığını düşünebiliriz. Kelime bu yalın kullanımı ile buna engel değildir. Ancak “bu insan” veya doğrudan işaret ederek gösterdiğimiz “Ahmet” gibi cüz’î tekil lafızlarda kastedilen tek bir varlıktır. Bu lafızlarda çok olarak anlaşılma ve anlaşılmasını engelleyen işaret zamirleri yer alırken külli tekil lafızlarda bu söz konusu değildir. Özel isimlerde de mananın kendisi birden fazla varlığa karşılık gelmesini engeller⁵⁶². Zorunlu varlığı dikkate aldığımızda ise onun özel veya tikel bir isim olduğunu söyleyemeyiz. Bundan dolayı da yukarıda geçen *Her zâtı ile zorunlu varlık salt iyiliktir.* ifadesi, zorunlu varlık özel isim ya da tekil bir isim olmayıp niteleme olarak tek bir ferde karşılık geldiği için doğrudur. Bu ifade ne birden fazla zorunlu varlığı yani Tanrı’yı ne de zorunlu varlığın yani Tanrı’nın zâtında çokluğu gerektirmez.

D- İbn Sînâ Zorunlu Varlığı Tür Olarak mı Kavramaktadır?

Şehristânî’nin, İbn Sînâ’nın sözlerinde gördüğü bir diğer çelişki onun zorunlu varlığı bir tür olarak kavradığı iddiasına dayanmaktadır. Bu iddiasını ispatlamak için İbn Sînâ’nın metinlerinden dikkate sunduğu ibare de; “Zorunlu varlığın türünün zâtının dışında bir şeyle olması tutarlı olmaz.” ifadesidir. O, İbn Sînâ’nın, “kendi zâtıyla zorunlu varlığın türü” ifadesini nasıl kullanabildiğini sorar. İbn Sînâ zorunlu varlık hakkında konuşurken kullandığı “tür” ifadesi ile güneş hakkında konuşurken, “Güneşin türü kendi şahsındadır.” ifadesindeki gibi bir mânâyı mı kastetmektedir? Onun bu konudaki temel itirazı İbn Sînâ’nın zorunlu varlığı zihninde bir tür olarak düşündüğü iddiasına dayanmaktadır. Ona göre İbn Sînâ, zorunlu varlığı zihninde bir tür olarak tasavvur etmiş daha sonra da O’ndan bazı nitelikleri nefyederek bazı nitelikleri de ispat etmiştir. Nihayetinde, Şehristânî bu sözleri rasgele söylenmiş sözler olarak kabul eder ve bunları körlerin taş atmalarına

⁵⁶² İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, s. 45, Ayrıca Bkz.: A.mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 5-6; a.mlf., *Uyûnü’l-hikme*, s. 2. Tûsî, *Şarhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 197. Krş., a.mlf., *Musâri‘u’l-Musâri‘*, s. 51-52.

benzetir. Ona göre eksikliği olmayan bir zâttan eksikliği gidermeye çalışmak da bir eksikliktir⁵⁶³.

Şehristânî'nin yukarıda değindiği meselede İbn Sînâ'dan yaptığı alıntı *Kitâbü'n-Necât*'ta şu ifadelerle yer bulur:

“Zorunlu varlığın türünün, zâtının dışında bir şeyle olması tutarlı olmaz. Çünkü O'nun türünün varlığı O'nun kendisidir. O'nun türünü ya O'nun türünün zâtı gerektirir ya da O'nun türünü, türünün zâtı gerektirmez, [başka] bir sebep gerektirir. Eğer türünün varlığı zâtı içirse o halde [O'nun zâtından ayrı olarak] türünün manası bulunmaz, sadece zâtı bulunur. Eğer türünün varlığını bir sebep gerektiriyorsa o halde zorunlu varlık sebebi (mâ'lûl) olur ve bu zorunlu varlık olmaz⁵⁶⁴.”

Burada dikkatli bir nazarla bakıldığında görülebileceği gibi İbn Sînâ zorunlu varlığa bir tür isnat edip onu açıklamaya çalışmamaktadır. Açıkça, zorunlu varlığın kendi zâtı dışında bir türünün olmadığını, türünün, zâtının aynısı olduğunu söylüyor ve bunu ispatlamak için de hulfî kıyas yöntemini kullanıyor. Bu kıyas türü ise kelâm ilminde ve hatta Kur'an da karşılaşılan bir ispat yöntemidir. İbn Sînâ da yukarıda öncelikle zorunlu varlığın türünün kendi zâtının dışında olmayacağını ispat ederek bunun tersinin doğruluğunu yani zorunlu varlığın türünün kendi zâtından olduğunu ispatlamaktadır.

Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı bir tür olarak kavradığı şeklindeki eleştirisine gelince; buna bir önceki meselede cevherin varlıklar tasnifindeki yerini izah ederken değinmiştik ve sorunun temelde İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı bir tür olarak kavramasında değil de Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın cevhere yüklediği anlamı, zorunlu varlık cevher olarak nitelenemeyeceği ayrımını dikkate almadan, zorunlu varlığa yüklemesinden kaynaklandığını açıklamıştık.⁵⁶⁵

⁵⁶³ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 28-30.

⁵⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 266.

⁵⁶⁵ Zorunlu varlığın cins ya da tür olamayacağı konusunda İbn Sînâ'nın ifadeleri için ayrıca bkz.: İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 80 vd.

III- Zorunlu Varlığın Birliği ve Birden Çokluğun Çıkması

İslam filozoflarını en fazla meşgul eden konuların başında mutlak anlamda bir olarak ifade edilen Tanrı'dan çokluk âleminin çıkması gelir. Meselenin ehemmiyeti ve çetinliği konu etrafında sert eleştirileri oklarını filozofların üzerine çekmiştir. İbn Sînâ metafiziğini ele alan Şehristânî de bu konu üzerinde hassasiyetle durarak kendi zaviyesinden önemli eleştiriler dile getirir. Diğer meselelerde de olduğu üzere Şehristânî konuya başlarken İbn Sînâ'dan bazı pasajları alıntılar ve sonra da bunların değerlendirilmesine geçer. Bu meselede İbn Sînâ'nın metinlerinden yaptığı alıntılar şunlardır:

“Çokluğa zorunlu varlık denilmez. Zorunlu varlığın türünün kendi zâtının dışında olması caiz değildir. O'nun türünün varlığının kendisi ile aynı olmasını ya zâtı gerektirir ya da zâtı dışında başka bir sebep gerektirir. Eğer onu gerektiren zâtının türü ise O'nun türü ancak kendisi olur, eğer bir sebep gerektirirse o zaman O sebepli (ma'lûl) olur⁵⁶⁶.”

“Maddeden soyutlanmış bir mahiyetin iki zât için olması nasıl mümkündür? [Bu şöyle mümkün olabilir]: İki şey ancak ya bir mana ya mananın taşıyıcısı ya konum ve mekân ya vakit ve zaman sebebi ile özetle illetlerden bir illet sebebi ile iki şey olurlar. Mânâ yönünden ayrılmayan iki şey mânâ dışındaki bir şeyden dolayı ayrılır⁵⁶⁷.”

“Zorunlu varlık, varlığının tamamlığı yönünden birdir. Tanımının kendisine ait olması yönünden de birdir, nicelik, kurucu ilkeler ve tanımın kısımları gibi yönlerden kısımlarına bölünmemesi yönünden de birdir. Varlıkta, zorunlu varlık olma mertebesinin sadece kendisine ait olması bakımından da birdir. Varlığın zorunluluğunun kendisinde ortaklık edilmesi tutarlı olmaz⁵⁶⁸.”

Şehristânî'nin daha sonra üzerine eleştirilerini bina edeceği bu alıntılar temelde zorunlu varlığın kendi zâtında birliğini ve bu birliğin de yine kendi zâtının bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu ifadelerinin özetle

⁵⁶⁶ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 43. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 266.

⁵⁶⁷ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 43-44. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 266.

⁵⁶⁸ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 44. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 266-267, 288. Ayrıca Bkz.: A.mlf., **Metafizik II**, s. 116.

“varlığın zorunluluğu ya zâtı ile kurulmuş olan mahiyetlerin gerekliliklerinden olur ya onunla beraber olan mahiyetin kurucularından olur ya da varlığın zorunluluğunda başkasının kendisine ortaklık etmediği zorunlu varlığın zâtından ibaret olur ki bu da Hakk’tır” manasına geldiğini söyler.

Şehristânî, eleştirilerine başlamadan önce İbn Sînâ’dan ayrıca şu paragrafları aktarır:

“İki zorunlu varlığın bir şeyde ortaklık etmediği söylenemez. Bunların her ikisi varlığın zorunluluğunda ve bir konudan uzak bulunmada ortaklık ettikleri halde nasıl böyle bir şey söylenebilir. Eğer varlığın zorunluluğu her ikisi için ortak bir şekilde söylenirse -ki bizim sözümüz isim üzerine değil de gerekliliğin genelliği ya da cinsin genelliği ile genel manayı ortaya çıkarmak amacı ile ismin denk bir söz olarak söylendiği mânâ üzerinedir- bunun imkânsızlığını açıkladık⁵⁶⁹.”

Şehristânî daha sonra İbn Sînâ’dan zorunlu varlığın ispatı konusunda şu pasajları alıntılar.

“Varlıktan şüphe etmeyiz. Her varlık ya zorunlu ya da mümkündür. Zorunlu ise onun varlığı doğrudur ve aranan da odur. Eğer mümkün ise her mümkünün varlığı bir zorunlu olana dayanır⁵⁷⁰.”

İbn Sînâ’dan bu alıntıları yapan Şehristânî daha sonra bunları incelemeye başlar ve gördüğü problemleri dikkatlere sunar. O, önce zorunlu varlığın birliği konusundaki İbn Sînâ’nın bu sözlerinde bazı çelişkiler bulunduğunu iddia ederek bunların değerlendirmesini yapar sonra da birden çokluğun çıkmasını açıklamak için İbn Sînâ tarafından dile getirilen sudûr teorisini ele alarak eleştiriler getirir.

⁵⁶⁹ Şehristânî, **Musâra’a**, s. 44-45. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 271.

⁵⁷⁰ Şehristânî, **Musâra’a**, s. 45. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 271.

A- Zorunlu Varlığın Birliği Konusunda Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın Sözlerinde Gördüğü Çelişkiler ve Eleştirileri

Şehristânî bu bağlamda İbn Sînâ'nın sözlerinde dört farklı çelişki bulunduğunu söyler. İbn Sînâ'nın birinci çelişkisi şu ibareler arasındadır:

“Çokluğa zorunlu varlık denmez.”

“Zorunlu varlığın türünün zâtı dışındaki bir şeyden olması tutarlı olmaz.”

Şehristânî'ye göre bu iki önerme arasında çelişki vardır. İlk önermede zorunlu varlığın çokluk için kullanılamayacağı söylenirken ikinci önermede zorunlu varlık için “tür” ifadesi kullanılmaktadır. Şehristânî, “tür” ifadesinin ancak çokluk için kullanılabileceğini dolayısı ile de bu iki önermenin çelişik olduğunu söyler. “Zorunlu varlık” gerek isim yönünden gerekse de diğer yönlerden kendisinin ortağı olmayan varlığa denirken “tür” ise isimde ve diğer yönlerde kendisinin ortakları bulunan şeye denilmektedir⁵⁷¹.

Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın birliği konusundaki sözlerinde bulunduğunu iddia ettiği ikinci çelişki de temelde onun zorunlu varlığı tür olarak kavradığı iddiasına dayanır. İbn Sînâ varlığı önce mutlak olarak almış daha sonra da gereklilikleri hakkında konuşarak, metafizik ilminin (el-‘ilmü’l-ilâhiyât) konusu kılmış, bu ilmin kısımları ve ekleri arasına katmıştır. Bu düzlemde bir olması yönüyle zorunlu varlığın gereklerinden bahsetmiş; gerçek, tam, sebep ve ilke olması hakkında konuşmuş akabinde de ispatı konusuna değinip bu konuda burhan getirmiştir. Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın zorunlu varlık hakkında bu tarz konuşmasının sebebi O'nu bir tür ya da tür hükmünde bir şey, genel ya da genel hükmünde bir şey olarak kavramasıdır⁵⁷².

Bu düzlemde Şehristânî'nin tespit ettiği üçüncü çelişki zorunlu varlıktan bahsederken İbn Sînâ'nın O'nun hakkında “yön”lerden bahsetmesi noktasındadır. İbn Sînâ, zorunlu varlığın birliğinden bahsederken O'nun “tamlığı bakımından”, “türünün kendisine ait olması bakımından”, “kısımlandırılmaması bakımından” bir

⁵⁷¹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 46.

⁵⁷² Şehristânî, **Musâra'a**, s. 46-47.

olduğu gibi çeşitli yönler saymaktadır⁵⁷³. Şehristânî ise mutlak birliğin kendisinde çokluk bulunmayan birlik olduğunu, O'nun hakkında çeşitli yönlerden ve itibarlardan söz etmenin bu mutlak birliği zedelediği kanaatindedir. Ona göre olumsuzlamalar, yönler ve izafetlerin çokluğunun bakış açısından kaynaklandığı ve Zât'ta çokluğa neden olmayacağını söylemek de yeterli olmayacaktır.

Şehristânî'nin ele aldığı dördüncü çelişki İbn Sînâ'nın aşağıda değindiğimiz ifadeleri olup o, bu ifadeleri önceki sözlerinin hükmünü ortandan kaldıran ve onlarla çelişen bir itiraf olarak nitelendirir. İbn Sînâ zorunlu varlıktan söz ederken “İki zorunlu varlığın bir şeyde ortaklık etmediği söylenemez. Bu ikisi varlığın zorunluluğunda ve konudan uzak olmada ortaklık ettikleri halde nasıl söylenebilir?”⁵⁷⁴ demektedir. Şehristânî bu ifadeyi İbn Sînâ'nın zorunlu varlıkta çokluğu kabul ettiğinin itirafı olarak görür. İddiasına göre burada İbn Sînâ, zorunlu varlığın birliğini ortaya koymaya çalışırken O'nda çokluk olduğunu itiraf etmiştir. Çünkü İbn Sînâ genel manadaki ortaklığın özel manada da ayrışmayı gerektirdiğinin farkına varamamıştır. Bu yüzden de zorunlu varlıkta çoğalma ve birleşikliği kaçınılmaz olarak kabul etmek gerekecektir⁵⁷⁵.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın şu sözleri arasında çelişki bulunduğunu iddia eder:

“Çokluğa zorunlu varlık denmez. Zorunlu varlığın türünün zatının dışından olması tutarlı değildir.”

“Varlık çokluk için söylenir ve varlığın türünün zâtının dışından olması tutarsızlık değildir. Bununla birlikte zâtıyla zorunlunun varlığı zâtından başka bir şey için değildir.”⁵⁷⁶

Şehristânî bu ifadelerin birbirleriyle çeliştiğini iddia etmektedir⁵⁷⁷. O, yukarıdaki ibareler doğrultusunda hareket edildiğinde İbn Sînâ'nın “zorunluluk

⁵⁷³ Bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 266-267.

⁵⁷⁴ İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 271. Krş., a.mlf., **Metafizik II**, s. 95.

⁵⁷⁵ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 48-49.

⁵⁷⁶ Bkz.: Şehristânî, **Musâra'a**, s. 49. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 266.

⁵⁷⁷ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 49.

çokluk üzerine söylenir. Bununla birlikte zâtı ile zorunlu olanın varlığı kendi zâtından dolayı olup kendi zâtının dışından değildir.” demesi gerekeceğini söyler. Bu durum ayırık akılların durumu ile örneklendirilebilir. Cevherler arasında yer alan ayırık akıllar (el-‘ukûlu’l-mufâraka) kendi benzerlerinden ve zıtlarından cinslik yönünden bir ortaklıkları olmaksızın ya da ayırım bakımında da ayrılmaksızın farklılaşırlar⁵⁷⁸.

Şehristânî’nin yukarıda naklettiği İbn Sînâ’ya ait ifadeleri incelediğimizde bunlardan ilkinin “zorunluluk”, ikincisinin ise “varlık” hakkında olduğu görülür. Farklı konulardaki hükümleri taşıyan iki önermenin birbiri ile çelişmesi ise mümkün değildir. Bu iki ifadenin birbiri ile çelişkili olduğu ancak “zorunluluk” ve “varlık” eşit anlamda alındığında gündeme gelebilir. Şehristânî’nin de bu iki kavramı eşit anlamda kullanarak böyle bir eleştiri getirdiği görülmektedir. İbn Sînâ felsefesi açısından ise bu iki kavramın eş anlamlı olmadığı da açıktır⁵⁷⁹. Bu durumda zorunluluk ve varlığı aynı anlamda kabul edip zorunluluk için de varlık için söylendiği şekilde “çokluk için söylenir” demek mümkün gözükmemektedir⁵⁸⁰.

Şehristânî, zorunlu varlığın birliği meselesi ile ilgili olarak İbn Sînâ’nın ibareleri arasında yer alan zorunlu varlığın “tam” olduğuna dair ifadenin izah edilemeyeceği kanaatindedir. Bu doğrultuda o öncelikle İbn Sînâ’nın ifadeleri arasında yer alan “İki şey ya bir anlam, ya anlamın taşıyıcısı olan bir sebep ya da şu şu nedenlerden dolayı iki şey olur.” ifadesinin kapsayıcı olmadığını iddia eder⁵⁸¹. Bunun peşinden de İbn Sînâ’nın zorunlu varlığın tamlığını dile getiren sözlerini değerlendirmeye alır. İbn Sînâ *Kitâbü’n-Necât*’ta zorunlu varlığın birliği hakkında konuşurken, “Zorunlu varlık kendi varlığının tamlığı(tâmmü’l-vücûd) bakımından

⁵⁷⁸ Şehristânî, *Musâra’a*, s. 49-50.

⁵⁷⁹ Bkz.: Nasrettin Tûsî, *Musâri‘u’l-Musâri‘*, s. 80.

⁵⁸⁰ Şehristânî, yukarıda ayırık akılların bir cinsten ortaklaşmaksızın ve bir ayrımla ayrılmaksızın kendi zâtları itibarı ile farklılaştıklarını söylemektedir. Tûsî ise bir şeyin benzerinden zâtı ile ayrılacağını söylemeyi çelişkili bulur. Benzerliğin manası iki şeyde ortak bir yönün bulunmasıdır. O, bundan dolayı da Şehristânî’nin ayırık akılların herhangi bir cinsten ortaklık etmeksizin ve herhangi bir ayrımla da ayrışmaksızın zâtları itibarı ile birbirinden ayrıştıkları iddiasını kabul etmez. Tûsî, İbn Sînâ felsefesi açısından akıllarının cevher cinsi olmak bakımından (fî cinsi’l-cevher) ortaklaştıklarını ve bir ayrımla ayrıştıklarını vurgular. Bkz.: Nasîrüddîn Tûsî, *Musâri‘u’l-Musâri‘*, s. 81.

⁵⁸¹ Şehristânî, *Musâra’a*, s. 50. Krş., İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, s. 266; a.mlf., *Metafizik* II, s. 95, 100.

birdir.”⁵⁸² der. Şehristânî, İbn Sînâ’nın zorunlu varlığı, varlığının tamlığı yönünden bir olarak kabul ettiği ifadelerindeki “tamlık”tan ne kastedildiğinin açıklanamayacağı kanaatinde. Ona göre Yüce Yaratıcı’ya değil eksiklik tamlık dahi isnat edilemez. Eğer tamlıkla kastedilen O’nun her tamın tamamlayıcısı olması ise bu kabul edilebilecektir. Ancak bu durumda da bu önermeyi O’nun her sıfatına uygulamak gerekir. Nitekim İbn Sînâ, “O, her var olanı, var olan kılması bakımından var olandır, her âlimin öğreticisi olması bakımından Âlimdir, her kuvvetlinin üzerinde kuvvet sahibi olması bakımından Kudretlidir.” demektedir. Ancak Şehristânî’ye göre bu sözler İbn Sînâ’nın genel yöntemini yansıtmamaktadır. Eğer İbn Sînâ’nın genel yöntemi bu olsaydı o, varlığın genelliğine ve kapsayıcılığına hükmetmeyip varlığın sadece ortak isimler arasında bulunduğu hükmetmesi gerekirdi⁵⁸³.

Şehristânî, İbn Sînâ’nın zorunlu varlığı nitelediği birliğin yaratılmışlar için de kullanılabilecek cinsten olduğunu bundan dolayı da bunların zorunlu varlık hakkında olumlu ya da olumsuz anlamda kullanılmalarının bir eksiklik olacağını söyler. Ona göre zorunlu varlığın tanımının sadece kendisine ait olması bakımından bir olması, O’nun bölünemez olması bakımından bir olarak nitelendirilmesi böyledir.

Şehristânî’nin burada İbn Sînâ’dan zorunlu varlığın birliği konusunda dikkate sunduğu ifadeler kendisinde varlık – mahiyet ayrımı olmayan zorunlu varlık anlayışının sonucu olup biz bunu başka açılardan da inceleyebiliriz. Bu ifadeler bir yönü ile negatif teolojisi ile ilgili bir boyuta sahiptir. Bu noktada zorunlu varlığın tam olması, tanımının Kendisine ait olması, bölünemez olması bakımından bir olması gibi ifadeler bu doğrultuda değerlendirildiğinde bu kavramların yaratılmış varlıklar için de kullanılması bir sorun teşkil etmemektedir⁵⁸⁴. Konunun bir diğer yönü de bu kavramların bir önceki bölümde de dile getirildiği üzere teşkiki bir anlamda kullanılması ile ilgilidir. Nitekim Şehristânî’nin kendisi de yukarıda İbn Sînâ’nın zorunlu varlığın âlim ve kâdir olması konusundaki sözlerine değinirken kısmen buna

⁵⁸² Bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü’n- Necât**, s. 266-267.

⁵⁸³ Şehristânî, **Musâra’a**, s. 50-51.

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, zorunlu varlığa atfedilen niteliklerinden bahsederken bunlardan bir kısmının O’nun hakkında izafetle bir kısmının da olumsuzlama (selb) ile bir kısmı da izafet ve olumsuzlamanın birleşimi ile kullanıldıklarını söyler. Zorunlu varlığın “akıl” olmakla nitelendirilmesi, madde olmaması ile ilgilidir. Âlim olarak nitelendirilmesi ise izafet ve olumsuzlamanın birleştirilmesi ile. Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 113-114; a.mlf., **er-Risâletü’l-‘Arşîyye**, s. 21, 23-24.

işaret etmektedir. Buna göre bu kavramlar zorunlu varlık ve mümkün varlık hakkında kullanılırken aynı anlam kastedilmemektedir.

İbn Sînâ'nın *Metafizik*'te zorunlu varlık hakkında, varlığın tamlığının ne anlama geldiğini açıklarken kullandığı ifadeler bize bu nitelendirmenin negatif bir teoloji bakımından nasıl değerlendirilmesi gerektiği noktasında yol gösterir. O'nun varlığının tamlığı, varlığı ve yetkinliklerinde (kemâlât) hiçbir eksikliğin olmaması demektir. Varlığının gerektirdiği hiçbir şey O'nda eksik değildir. Oysaki diğer varlıklar kendi cinslerinin gerektirdiği her şeye sahip değildirler. Bu açıdan herhangi bir insanı ele aldığımızda varlığının gereklerinden pek çok şeyin onda eksik olduğu tespit edilebilir. Ayrıca ondaki insanlık da sadece ona ait olmayıp cinsin diğer bireylerinde de bulunur⁵⁸⁵. Öyle ise bir şeyin cinse sahip olması demek onun kendi içerisinde eksiklik taşıması anlamına gelmektedir. Şöyle ki cinsin, cins olmak itibarı ile sahip olduğu imkânların tamamı tek bir fertte gerçekleşmemekte, ancak farklı fertlerde ortaya çıkmaktadır. Tam bu noktada İbn Sînâ'nın *Metafizikte*'ki şu ifadelerini hatırlamak yerinde olacaktır. “[Zorunlu varlığın] varlığının cinsinden hiçbir şey varlığının dışında kalıp başkası için var olmaz.”⁵⁸⁶ Öyle ise fertler cinslerine nispetle eksik varlıklardır. Bu durumda tamlıktan kastedilen; varlığı mahiyetinden ayrı olmayan ve cinsi bulunmayan zorunlu varlığın ne ise o olarak var olmasıdır. İbn Sînâ burada zorunlu varlığı kendi varlığı itibarı ile değerlendirirken, O'nun varlığının tam olduğunu, diğer varlıkların kaynağı olması yani onlara varlık vermesi nedeni ile de onun tamlık üstü (fevkat tâm) olduğunu söyler.⁵⁸⁷ Zorunlu varlığın tamlığı meselesi bu son boyutu ile ele alındığında da tamlıkla kastedilenin

⁵⁸⁵ İbn Sînâ, **Metafizik** II, s. 100. İbn Sina Metafiziğin dördüncü makalesinin üçüncü faslında “tam”ın hangi anlamlarda kullanıldığını açıklar. Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik** I, s. 167-168. Ayrıca bkz.: A.mlf., **Kitâbü'n-Necât**, s. 257.

⁵⁸⁶ İbn Sînâ, **Metafizik** II, s. 100.

⁵⁸⁷ Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik** I, s. 169; a.mlf., **Metafizik** II, s. 100. İbn Sînâ araştırmacıları tarafından Tanrı'nın tamlığı O'nun fâil neden olmasıyla açıklanırken tamlık üstü olmasının da O'nun âlemin gaye nedeni olması şeklinde anlaşılmıştır. Bkz.: Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafiziği**, s. 29, 242. Wisnovsky, İbn Sînâ'nın Tanrı'yı tamlıkla nitelendirmesinin O'nun hiçbir şeyden yoksun olmaması ve nedensel olarak da kendine yeterli olması anlamında iken tamlık üstü olmasının ise O'nun sadece varlık olmak itibarı ile kendine yeter olmadığı aynı zamanda varlıkla dolup taşıdığı ve bundan dolayı da başkalarının da nedeni olduğunu ifade ettiği kanaatini dile getirir. Bkz.: A.y. Bu nokta ile ilgili olarak “tamlık üstü” ifadesinin doğrudan Tanrı'nın zâtını niteleyen bir ifade olmayıp O'ndan sudûr edenlerden hareketle Tanrı'ya yüklenen bir niteleme olduğuna dikkat edilmelidir.

O'nun varlığında çokluk oluşturmadağı gibi bir gelişime işaret etmediğı de açıktır. Nitekim İbn Sînâ'nın ifadesi ile zorunlu varlığın zâtında bilkuvvelik bulunmaz⁵⁸⁸.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın mahiyetine inanmadığı ve O'nda cinslik ve ayrımlık kategorileri şeklinde bir bölümlenmeyi de kabul etmediğı halde onun, varlığın zorunluluğundan (vücûbü'l-vücûd) bahsederken böylesi bir ayrımı kabul ediyormuş gibi bir izlenime yol açtığından söz eder. Bu konuda *Kitâbü'n-Necât*'tan şu ifadeleri dikkate sunar: "Varlığın zorunluluğı ya mahiyetin gereklerinden (min levâzimihi) ya da mahiyetin kurucu unsurlarındandır."⁵⁸⁹ Şehristânî, İbn Sînâ'nın gerçekte zorunlu varlık için mahiyete inanmamakla birlikte burada O'nun hakkında mahiyetten söz etmesine dikkat çeker. İbn Sînâ'nın ayrıklar (mufârakât) için dahi cins ve ayrımdan oluşan mahiyeti kabul etmeyip onların birleşik olmayan basit hakikatleri ile farklılaştıklarına inanmakla birlikte Tanrı hakkında mahiyetten bahsetmesi Şehristânî'nin taaccübünü daha da artırır⁵⁹⁰.

İbn Sînâ'da varlık-mahiyet ayrımı konusunu incelerken, bu ayrımı mümkün varlıklar için kullandığına, zorunlu varlık için ise böylesi bir ayrımın söz konusu edilmediğine, O'nun için mahiyet kavramını değil de "enniyyet" kavramını

⁵⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 265. Şu ibareler filozofun bu konudaki görüşlerini net bir şekilde ortaya koymaktadır: "Zorunlu varlık salt bilfiil tam olandır. O'nda eksiklik bulunmaz (fevâcibü'l-vücûdu kemâlün bi'l-fi'ili'l-mahzi ve lâ yeşûbühü bi'n-nakz) ... O'nda bilkuvve olan herhangi bir şey yoktur (felâ tekûnu lehû şey'un bi'l-kuvve)." İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 21.

⁵⁸⁹ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 51. Krş., İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 267. Şehristânî, bu alıntıyı özetleyerek aktarır. İbareler, İbn Sînâ'nın adı geçen eserinde şu şekilde yer alır: "Varlığın zorunluluğunun, O'nda ortaklık edilen bir şey olması caiz değildir. Bunun delili olarak deriz ki; Varlığın zorunluluğı kendisine geldiğı mahiyet için ya gerekli (lâzım) bir şey olur: Bu, bir şey için o ilkedir dememiz gibidir. Zât ve mahiyeti olan bu şey için "ilke" onun zâtına gerekli (lazım) bir şey olur. Bu varlığın mümkünlüğünün bazen bir şey için kendisindeki bir mana olan lazım olarak bulunması gibidir. Bu, onun cisim, beyaz ya da renk olmasına benzer. Sonra o, mümkün varlıktır ki varlığın mümkünlüğü onu gerektirmiştir ancak onun hakikatine dâhil değildir. Ya da varlığın zorunluluğı zorunlu varlığın kendisi olur. Bu durumda varlığın zorunluluğunun kendisi O'na tümel ve zâti bir tabiat olur." Bkz.: A.y. Burada İbn Sînâ varlığın zorunluluğı ile zorunlu varlık arasındaki ilişkiyi varlığın zorunluluğı ile mahiyet arasındaki ilişki üzerinden değerlendirmekte ve bu konuda iki seçenek olduğunu söylemektedir. Bunlardan ilki varlığın zorunluluğunun mahiyet için lazım olması iken diğeri de varlığın zorunluluğunun zorunlu varlığın kendisi olmasıdır. Yine tartışmanın devamında varlığın zorunluluğunun mahiyete dâhil olması, onun kendisi yani mahiyet olması ve mahiyetin kurucu unsurlarından olması gibi bağlamlara da değinilmektedir. Bundan dolayı da Şehristânî'nin yaptığı özetleme İbn Sînâ'nın metnine uygun düşmektedir.

İbn Sînâ'da zorunlu varlık ve mümkün varlığın "mahiyet" kavramı karşısındaki konumu hakkında ayrıca bkz.: İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 131.

⁵⁹⁰ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 51-52.

kullandığına değinmiştik. Burada Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlığın zorunluluğu konusunu incelerken bu ayrımı zedeleyecek şekilde hareket ettiği uyarısında bulunmaktadır. Öncelikle bu uyarının haklılığı İbn Sînâ'nın ifadeleri ve Şehristânî'nin anlama tarzı ile birlikte ele alınarak incelenmelidir.

Yukarıdaki bağlamda İbn Sînâ, varlığın zorunluluğunun Tanrı'nın zâtında çokluk oluşturmadığını incelerken bunu mahiyet ve varlığın zorunluluğu ilişkisi üzerinden incelemektedir. Bu noktada karşımıza iki ilişki tarzı çıkar. İlk ilişki biçimi olan varlığın zorunluluğunun “mahiyetin lazımı olması” noktasında bunun sebepli varlıklar için kullanılacağını teslim ettiğinden dolayı İbn Sînâ'nın “mahiyet” kavramının kullanılması kabul edilebilir. İkinci ilişki tarzı olan varlığın zorunluluğunun “mahiyetin kendisi olması” şeklindeki ilişkiyi biçiminde “Mahiyetin kendisi olur.” şeklindeki ifadeden kaçınılarak “zorunlu varlık olur.” şeklinde bir ifade kullanıldığına şahit oluruz. Bu ifade aynı zamanda mahiyet kavramının burada zorunlu varlık yerine kullanıldığını da teslim etmektedir. Ayrıca tartışmanın devamında İbn Sînâ, bu ilişki biçimi hakkında (yani ikinci tarz) “mahiyete dâhil olur (kâne dâhilen fi'l- mâhiyeti)” ve “mahiyet olur.” şeklinde de ifadelere de yer vermektedir ki bu bize zorunlu varlık hakkında mâhiyet kavramının kullanıldığını çağırıştırır. Bunlar da Şehristânî'nin uyarılarının isabetli olduğunu göstermektedir.

Tûsî, Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya karşı ileri sürdüğü bu eleştirileri değerlendirilirken burada “mahiyet” kavramının kullanımının, kavramın manasının genişletilerek ve mecazi bir anlamda olduğunu söylemektedir⁵⁹¹. Konu bir yönü ile Tûsî'nin işaret ettiği doğrultuda değerlendirilebilir. Burada şu da gözden uzak tutulmamalıdır ki İbn Sînâ'nın varlığın zorunluluğunun zorunlu varlıkta ortak olamayacağı yani O'nda çokluk bulunmayacağını değerlendirirken mahiyet kavramı kullanması tartışmanın gereğidir. Burada konunun incelenmesine zemin oluşturmak için mahiyet kavramının kullanılması gerekli gözükmemektedir. Aksi takdirde mahiyet kavramı kullanılmasa bunun yerine “enniyyet” kavramını kullanmak gerekecektir. Bu kavram ise sadece zorunlu varlık hakkında kullanılabilen bir kavramdır. Bundan dolayıdır ki enniyyetle varlığın zorunluluğu arasında iki tür ilişki olabileceği şeklindeki bir ayrım mümkün değildir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık ilk

⁵⁹¹ Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 85.

sıfatı var olmak olan bir varlıktır⁵⁹² ve zorunluluk O'nun ayrılmaz bir niteliğidir⁵⁹³. Öyle ise enniyyet kavramı, varlığın zorunluluğunun O'nda bir ortaklık ya da çokluk oluşturup oluşturmayacağının incelenmesi için yeterli bir zemin oluşturmamaktadır. Bu noktada İbn Sînâ'nın mahiyet kavramını kullanması, Tûsî'nin de işaret ettiği üzere, mecazi bir anlamda ya da kavramın manası genişletilmesi şeklinde anlaşılabilir⁵⁹⁴. Nitekim biz mahiyet kavramının kullanımı konusunda İbn Sînâ'nın eserlerine döndüğümüzde onun *Medhal*'de mahiyetin üç farklı şekilde kullanılabileceğini kaydettiğini okuruz. Buna göre söz konusu olan üç mahiyet türünden ilki “kendisi olması itibari ile mahiyet⁵⁹⁵”, ikincisi dış dünyadaki varlıklarda bulunması itibari ile mahiyet, üçüncüsü de tasavvurda bulunması itibari ile mahiyettir⁵⁹⁶. *Medhal*'deki bu ifadeler bize açıkça İbn Sînâ'nın mahiyet kavramından tek ve statik bir anlamı kastetmediğini göstermektedir⁵⁹⁷.

⁵⁹² İbn Sînâ, **Metafizik** II, s. 113-114.

⁵⁹³ İbn Sînâ, **Metafizik** I, s. 43.

⁵⁹⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve'tenbihât*'ta zorunlu varlığın mahiyet noktasında hiçbir mümkün varlıkla ortaklık etmeyeceğini söyler. Çünkü mümkün varlıklarda mahiyet onların mümkün olmalarını gerektirmektedir. Onlar için varlık ise araz olup bu mahiyet üzerine gelip yerleşmiştir. İbn Sînâ'nın kendi ifadeleri ile “[Zorunlu] Varlık ise ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mahiyetinin bir parçası (cüz')dır.” Zorunlu varlık, mümkün varlıklarla mahiyet noktasında ortaklaşmadığından hiçbir şeyle cins ya da türsel anlamda ortaklığı bulunmaz. Bundan dolayıdır ki ayrımsal (faslî) ya da arazsal anlamda diğer varlıklardan ayrışması da gerekmez. O, diğer varlıklardan kendi zâtı ile ayrışmıştır (munfasilün bizâtihi). Bkz.: İbn Sînâ, **İşaretiler ve Tenbihler**, s. 131-132.

⁵⁹⁵ Bir şeyi, o şey yapan mânâ olarak anlaşılan mahiyeti İbn Sînâ öncelikle mümkün varlıklar için söz konusu etmektedir. Bu itibarla mahiyet mümkün varlıkların varlıklarından farklı olan ve onları türün diğer bireylerinden ayıran bir mânâdadır. Fizik âlemde bu anlamda bulunan mahiyet kavramından hareketle İbn Sînâ'nın daha sonra fiziksel âlemdeki ve tasavvurdaki varlıklardan bağımsız olarak var olabilen “kendinde mahiyet” fikrine ulaştığı görülmektedir. Nitekim o, bu anlamdaki mahiyetin dış dünyadaki varlığa ve zihindeki varlığa izafe edilmediğini vurgular. Bkz.: İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 7.

⁵⁹⁶ İbn Sînâ, **Mantığa Giriş**, s. 7-8.

⁵⁹⁷ Şehristânî'nin yukarıdaki itirazını pekiştirmek için dile getirdiği İbn Sînâ'nın ayrıklarda (mufârakât) bile cins ve ayırmadan oluşan mahiyeti kabul etmeyip, onların birleşik olmayan basit hakikatleri ile farklılaştıklarına inanmakta olduğu şeklindeki tespiti de ayrıca incelenmeyi gerektirmektedir. Tûsî bu tespitin haklılığı konusunda Şehristânî'ye ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Bkz.: Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 84.

B- Şehristânî'nin Sudûr Teorisine Yönelik Eleştirileri

Sudûr Nazariyesi, aralarında İbn Sînâ'nın da dâhil olduğu Müslüman düşünürlerin, âlemin var oluşunu, içinde İslâmî bir kaygının da yer aldığı felsefî bir sistemde açıklamak amacı ile başvurdukları bir teoridir⁵⁹⁸. Teori İslam düşüncesinde farklı entelektüel çevrelerde yer edinmesine rağmen birçok eleştiriye de maruz kalmıştır. Varlığı en temelde zorunlu varlık ve varlığını zorunlu olandan alan mümkün varlık şeklinde dualist bir yaklaşımla ele alan İbn Sînâ felsefesinin temel problemlerinden birisi iki varlık türü arasındaki ilişkidir⁵⁹⁹. Bu ilişki biçimi bizi varlığın var oluş tarzı ile yani bütün ihtişamıyla birlikte yaratma sorunu ile karşı karşıya getirecektir⁶⁰⁰.

Kelam geleneğinde âlem, “Yaratıcı (Muhdis)” ve “yaratılmış (hâdis)” kavramları etrafında, Kâdir-i Mutlak ve Fâil-i Muhtar olan Tanrı tasavvuru çerçevesinde yoktan yaratma teorisi ile izah ediliyordu. Bu teoride Yaratıcı'nın iradesi özellikle vurgulanmaktadır⁶⁰¹. Sudûr teorisinde ise âlem, Tanrı'nın varlığının zorunlu sonucu haline gelmektedir ki bu da bir taraftan Tanrı'nın iradesini tartışmalı hale getirirken diğer taraftan da âlemi ezeli kılmaktadır⁶⁰². Tanrı'nın bilmesi etkin

⁵⁹⁸ Yeni Plâtonculukta esas olarak zihnî (cognitive) süreçlerin açıklanmasında kullanılan bu teorinin İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflarca ontolojik yönü daha belirgin bir teoriye dönüştürülmesi, onların üzerindeki yaratmacı teorinin etkisine de bağlanmıştır. Bkz.: Charles Genequand, “Metafizik”, **İslam Felsefesi Tarihi**, c. III, s. 24. Fazlur Rahman sudûr teorisinin Müslüman filozoflarca benimsenmesi noktasında teorinin İslâm'ın melekler inancı ile olan yakınlığını dikkate sunarken (Bkz.: Fazlur Rahman, “İbn Sînâ”, **A History of Muslim Philosophy**, c. II, s. 482) M. Saeed Sheikh teorinin cazibesi noktasında başka noktaların da bir değerlendirmesini yapmaktadır. Bkz.: M. Saeed Sheikh, **Islamic Philosophy**, Londra, The Octagon Press, 1982, s. 74-76. Teori'nin, doğru bilginin temellendirilmesine yönelik işlevine işaretlerle birlikte İbn Sînâ felsefesindeki kozmoloji, ontoloji ve epistemoloji ile ilgili yönlerle ilişkisine akli nefsin metafiziği bağlamında da işaret edilmiştir. Bkz.: Dimitri Gutas, “Akli Nefsin Metafiziği”, çev. Cüneyt Kaya, **İbn Sînâ'nın Mirası** içerisinde, s. 31-46.

⁵⁹⁹ İbn Rüşd, felâsifenin fizik âlemdeki fâilin metafizik âlemdeki fâil ile kıyaslanmasına dayanan bu teoriyi benimsemekle birden çokluğun çıkmasının açıklanmasında zor bir duruma düştüklerine işaret etmektedir. Bkz.: İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, c. I, s. 297.

⁶⁰⁰ Bkz.: A.M.Goichon, **The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe**, Translated from the French: M. S. Khan, Delhi, Motilal Banarsidass, 1969, s. 16.

⁶⁰¹ Gazzâlî'nin sudûr teorisine yönelik eleştirileri temelde bu teorinin Tanrı'nın iradesini nakzetmesine dayanmaktadır. Filozoflara göre de Allah âlemin Fâili ve Sâni'idir. Ancak O, sudûr yoluyla fâil olduğu için irade sahibi bir fâil olmayacaktır. Bundan dolayıdır ki O, ancak mecâzen fâil olarak isimlendirilebilirdi. Âlemin varlığına sebep olmak gerçek fâillik için yeter sebep değildi. Bkz.: Rıza Se'ade, **Müşkiletü's-sırâ' beyne'l-felsefetü ve'd-dîn**, Beyrut, Dârü'l-Âlemiyi, 1981, s. 80.

⁶⁰² Bkz.: Şems İnati, “İbn Sînâ”, **İslam Felsefesi Tarihi**, c. I, s. 288. Fazlur Rahman'ın da işaret ettiği gibi sudûr sürecinde Tanrı'nın iradesinden bahsederken İbn Sînâ negatif bir dil kullanır. “Tanrı âlemin

olduğundan dolayı mümkünlerin varlığı için ayrıca Tanrı'ya kelâmcıların isnat ettikleri anlamda kudret, irade gibi sıfatlar izafe etmeye gerek yoktu⁶⁰³. Âlemin var oluş biçimi konusunda entelektüel çevrelerdeki bu görüş farklılığı agresif ve aynı zamanda da yaratıcı bir tartışmaya zemin oluşturmuştur. İbn Sînâ felsefesine ciddi eleştiriler yönelten Şehristânî'nin incelediği konulardan birisi de sudûr nazariyesi ile alâkalıdır. Bu noktada Şehristânî'nin teoriyi Tanrı'nın birliği bağlamında ele aldığını göz önünde bulundurmak gerekir.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesi konusundaki sözlerine yönelik eleştirilerine “Birden ancak bir çıkar.”⁶⁰⁴ önermesini merkeze alarak başlar. Onun bu konudaki ilk eleştirisi de önermenin bütün olarak taşıdığı mânâ itibari ile değil de burada dile getirilen “çıkma”(sudûr)nın manası noktasındadır. Bu önermede çıkma ile kastedilen “var etmek (îcâd)” mi yoksa “gerekli kılma (îcâb)” mıdır? Şehristânî bu noktada var kılma ile zorunlu kılmayı birbirinden ayırır. Ona göre mümkün varlık, zorunlu olma noktasında değil de var olmak için kendi zâtiyle zorunlu olana ihtiyaç duyar. Burada zorunluluk, varlığı gerektirirken varlık zorunluluğu gerektirmez. Bu durumda zorunlu varlığın manası, zorunluluk veren değil varlık verendir⁶⁰⁵.

kendisinden sudûrunu istememezlik edemez.” gibi. Bu da Tanrı'nın olumlu bir tercih sıfatından ve yapmasından oldukça farklıdır. Bkz.: Fazlur Rahman, **A History of Muslim Philosophy**, c. I, s. 502.

⁶⁰³ Sudûr teorisi bağlamında Tanrı'nın fâilliği konusunda kelâmcılarla filozofların tasavvurlarının farklılığı net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bilmesi, yaratması olan ve mümkünlerin kendisinden zorunlu bir tarzda taşıdığı Tanrı anlayışını savunan İbn Sînâ'nın felsefesinde mümkünlerin nihâi kaynağı Tanrı'dır. Ancak mümkünlerin Tanrı'ya ihtiyaç duymaları onların yoktan yaratılmaları noktasında değil, mümkün olmaları itibari ileler. Oysaki kelâmcılarda mümkün varlıkların Tanrı'ya ihtiyaç duymaları onların hudûsu yani yaratılmaları yönü ileler (Bkz.: Ömer Türker, “Cürcani'nin Tevil Anlayışı”, s. 59). Bu durumda İbn Sînâ felsefesi doğrultusunda Tanrı'nın fâilliği daha ziyade bir “ilke” ya da “illet” şekline dönerken kelâmcılarda Tanrı'nın fâilliği “Yoktan Yaratıcı” şeklinde anlaşılmaktadır. Ancak burada varlığın ilk ilkesi olan Tanrı'dan çıkanların gayri ihtiyari bir tarzda olduğu da iddia edilemez. Tanrı'nın kendinden çıkan varlıkları biliyor olması bu fiili basit bir tabîi fiil olmaktan çıkarmaktadır.

⁶⁰⁴ “Bir'den bir çıkar.” önermesi sudûr teorisinin temel dayanaklarından birisidir. Bu teorinin, İbn Sînâ'daki anlamı ile üzerine inşa edildiği temel önermeleri şöyle sıralayabiliriz: I- Zorunlu varlık her yönden zorunlu varlıktır. II- “İlletler ma'lûleri ile birlikte bulunurlar.” III- “Zorunlu varlığın ilmi etkin bir ilimdir.” IV- “Kendisi her yönden bir olan zorunlu varlıktan ancak bir çıkar.” V- “Zorunlu varlık bütün var olanların var edicisidir.”

⁶⁰⁵ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 52. Ayrıca bkz.: A.mlf., **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm**, s. 43-44, 54 vd. Krş., İbn Sîna, **Kitâbü'n-Necât**, s. 312; a.mlf., **İşâretler ve Tenbihler**, s. 157-158.

Şehristânî sudûr sürecinde varlık vermek ve zorunluluk vermeyi birbirinden ayırmaktadır. Oysaki İbn Sînâ'nın metinleri böylesi bir ayırım için uygun gözükmemektedir. İbn Sînâ'da sudûr yoluyla meydana gelen varlıklar O'nun yetkinliğinden dolayı taşan varlıklardır⁶⁰⁶. Yine onun ifadesi ile O'ndan meydana gelen her şey gereklilik (lâzım) yolu ile meydana gelir⁶⁰⁷ ve bu mümkünlerin var oluş biçimidir. Burada gerekli kılma ve varlık verme aynı şey olmaktadır. Her yönüyle mükemmel ve bir olan zorunlu varlıktan ancak bir şey taşar. O'nun zâtında bir birine zıt iki farklı şeyin çıkmasına kaynaklık edecek iki yön söz konusu değildir. Zorunlu varlıktan iki şey ancak bunlardan birinin diğerine vasıta olması yoluyla çıkabilir. İbn Sînâ *Metafizik*'te mümkün varlığın doğrudan zorunlu varlığa izafesinin söz konusu olmadığını söyler. Buradan hareketle şu söylenebilir ki; zorunlu varlık, varlık veriyor olması itibari ile zorunlu varlık değildir. Yani O'nun zâtı Zeyd'in varlığının illeti olması bakımından zorunlu varlık olmamaktadır. Varlıklar O'ndan, O'nun “Bir” olan zâtı hasebi ile ve tabii bir şekilde çıkmaktadırlar. Bundan dolayıdır ki kendisi Bir olan Zât'tan bir şey çıkmaktadır. Eğer mümkün varlıklar O'na zorunlu varlık olması itibari ile izafe edilselerdi o zaman zorunlu varlığın Zâtında mümkünler için kaynaklık işlevi görecektir çokluk bulunması gerekirdi⁶⁰⁸. Bundan dolayıdır ki Şehristânî'nin yukarıda yaptığı ayırım isabetli gözükmemektedir.

⁶⁰⁶ İbn Sînâ'da sudûr öncelikle zihni bir süreçtir. Kendisi akleden, akıl ve akledilen olan zorunlu varlığın varlığının mükemmelliği sonucunda O'ndan bir taşma meydana gelir. Bu taşma, zihni bir taşmadır. Bu taşmada çıkan ilk varlık, ilk akıldır. Zorunlu varlıktan ilk var olan ve aynı zamanda doğrudan zorunlu varlığa izafe edilebilecek şey ilk akıldır. Zorunlu varlık diğer varlıkların da yaratıcısıdır, ancak bu doğrudan bir varlık vermenin sonucu değil, araçlar vasıtasıyla varlık verme şeklindedir. Zorunlu varlığın saf akıl olması ile başlayan ve başka bir akla varlık verdiği süreçte varlık verme zihni formlar üzerinden devam eder. Süreçteki her akıl, kendisinin akıl olması hasebi ile bir başka aklın varlığına aracılık etmektedir. Bu da bizi sudûru zihni bir süreç olarak anlamaya götürmektedir. Ancak zihni bir süreç olarak değerlendirilebilecek sudûru mümkün ve zorunlu varlığı bir ortaklığa götürmeye yol açacak şekilde Mutlak Zihnin bir açılımı şeklinde anlayamayız. İbn Sînâ'daki anlamı ile teoride iki ayrı varlık biçimine karşılık gelen sınıflar arasında bir geçiş kesinlikle söz konusu değildir. Bu süreçte varlıkların doğrudan yaratıcısı olmamasına karşın hiçbir şey zorunlu varlık için gizli ya da bilinemez değildir. Zorunlu varlık ilk prensip olması nedeni ile olan ve olacak şeylerin tamamını bilir. Bkz.: A. M. Goichon, *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe*, s. 21. Goichon'un sudûr hakkındaki bu yorumlarının az önce işaret edilen Charles Genequand'ın Müslüman filozoflarca sudûrun ontolojik temeli ağır basan bir teori olduğu şeklindeki değerlendirmesiyle farklılığı dikkat çekmektedir. Krş., 598. dipnot.

⁶⁰⁷ “Evvel'den meydana gelen her şey gereklilik yoluyla meydana gelir.” İbn Sînâ, *Metafizik* II, s. 147. Ayrıca bkz.: A.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 311.

⁶⁰⁸ İbn Sînâ, *Metafizik* II, s. 111, 148; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 311-312; a.mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 157; a.mlf., *er-Risâletü'l-'Arşîyye*, s. 36. Krş., Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 576-578. İbn Sînâ *er-Risâletü'l-'Arşîyye*'de zorunlu varlıktan farklı fiillerin çıkmasının kaynağı olarak

Kendisiden, gerçek bir (el-vâhidü'l-hakk), mahiyeti varlığından farklı olmayan, hiçbir şekilde zâtında çokluk bulunmayan ve mutlak akıl şeklindeki nitelgelerle bahsedilen zorunlu varlıktan çıkacak şeyin de bir olması gerekmektedir. Bu, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık tasavvurunun sonucudur. "Bir'den bir çıkar."⁶⁰⁹ önermesini temellendiren bu gerekçeler Şehristânî'ye yeterince tatmin edici gelmez. Ona göre İbn Sînâ'nın, "İki farklı fiil ancak iki farklı yönden çıkar." sözü ispatlanması gerekeni delil olarak kullanma (müsâdere 'ale'l-matlûb)dır. Şehristânî'ye göre tabiatta bu önermeyi geçersiz kılacak olaylar bulmak mümkündür. Şöyle ki; bazen sıcaklık ve soğukluk bir şeyden ve bir yönden iki farklı cevher olarak çıkmaktadır (tesduru). Benzer şekilde güneşten beyazlık ve siyahlık iki madde de, katılık ve sıvılık da iki cisimde çıkmaktadır (yesduru). Şehristânî'ye göre aklı cevherlerde de durum böyle olabilir⁶¹⁰. O, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi birden çokluğun çıkmasının O'nun zâtında çokluğu gerektirmeyeceği kanaatindedir. Hatta İbn Sînâ'nın farklı konularda bu durumu kabul ettiğini, farklı yönleri olumsuzlamalar ve izafetlere indirgediğini ve zorunlu varlığın zâtında çokluğu gerektirmediklerini söylediğini, ilk akılda da benzer şeyler kabul ettiğini aktarır. Mesela; var olanlar arasında bir var olan olarak kabul gören O'ndan bütün yönlerin ve itibarların çıktığı kabul edilmektedir⁶¹¹.

Şehristânî'nin yukarıda zikrettiği örnekler, izafet ve olumsuzlamaların zorunlu varlığa nispeti gibi konular göz önüne alındığında onun sudûru İbn Sînâ'nın kastettiğinden farklı bir anlamda kabul ettiği söylenebilir⁶¹². Güneşten dolayı farklı renklerin, katılık ve sıvılık gibi varlıksal durumların ortaya çıkması ile İbn Sînâ'nın kastettiği anlamda sudûr sürecinde ortaya çıkan varlıkların ortaya çıkış keyfiyetleri arasında benzerlik kurulabilir mi? Bu sorunun İbn Sînâ felsefesindeki cevabı "hayır"

O'nun zâtına zâid olan sıfatların varlığını gerekli görür. Nitekim kendisi O'nun sıfatlarını zâtının aynı kabul etmekteydi. Zorunlu varlığın zâtı haricinde sıfatları olmadığı ve her yönden bir olduğundan filer zâtının mükemmelliği (kemâli zâtihi) sonucu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayıdır ki O'ndan çıkan fiil de birdir. Onun ifadesi ile fiildeki ikilik fâildeki ikiliği gerektirecektir. Bkz.: A.y.

⁶⁰⁹ Önermenin temellendirmesi konusunda bkz.: Gazzâlî, **Makâsidü'l-felâsife**, s. 288-289.

⁶¹⁰ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 52-53.

⁶¹¹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 53. Krş., İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 157-158.

⁶¹² Bir önceki bölümde varlıklar tasnifi değerlendirilirken Şehristânî'nin de sudûr teorisi ve terminolojisini kullandığına dikkat çekilmiş ancak onun sudûr anlayışının filozoflarından farklı olduğuna söylenmişti.

olacaktır. Nitekim Şehristânî'nin örneğinde zikredilen maddelerin her ikisi de öncelikle mümkün varlıklar kategorisindedirler. Ayrıca gerek renkler gerekse de katılık ve sıvılık durumları güneşten, sudûrun İbn Sînâ felsefesindeki anlamı ile çıkmamaktadırlar. İbn Sînâ'daki anlamı ile sudûr bir varlık verme tarzı olup varlıklar doğrudan O'nun zâtından ('anzâtihi) çıkmaktadırlar. Burada zorunlu varlık fâil sebep olmaktadır. Güneş ise renkler, katılık ve sıvılığın fâil sebebi (zorunlu varlıktaki anlamı ile) yani onların varlık vereni değildir. Bunlar güneşten dolayı görünür olmaktadır ama varlıklarını güneşten almamaktadırlar⁶¹³. Öte yandan İbn Sînâ

⁶¹³ İbn Sînâ felsefesinin en temel dayanaklarından birisinin illet teorisi olduğu söylenebilir. Nitekim bu teori varlığın zorunlu ve mümkün olarak sınıflandırılmasının dayanağı olması itibarı ile ontoloji ve metafiziğinin temelini oluşturduğu gibi aşağıda görüleceği üzere sudurun da dayanağı olması itibarı ile kozmolojisinin de temelini oluşturmaktadır. İfade edildiği üzere sudûr teorisi temelini illet teorisinden almaktadır. Bundandır ki illet teorisinin anlaşılması sudûr teorisinin işleyişinin açıklanmasında önemli bir fonksiyona sahiptir. İbn Sînâ, "Kendisi bilfiil olup başkasına da bilfiil varlık veren; ancak kendi varlığını varlık verdiği şeye borçlu olmayan şeydir." diye tanımladığı illeti dört grupta ele alır: Sûrî İlet, Maddî İlet, Fâil İlet ve Gâî İlet. Sûrî İlet: Bir şeyin parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şeydir. Maddî İlet: Bir şeyin parçası olan ve o şeyi bilkuve o şey yapan şeydir. Fâil illet: Kendi zâtından farklı bir varlık veren şeydir. Gâî İlet: Kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği şeydir. Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 1-2. Ayrıca Bkz.: Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 554-555. Krş., a.mlf., **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîlâm**, s. 178. Burada da görüldüğü üzere illetlerin maddeleri ile üç farklı ilişkisi söz konusudur. Öncelikle illet ya o şeyin kendinde mevcuttur ki bu maddî illetin durumu gibidir, ya o şeyin bir parçasıdır ki bu da sûrî illetin durumudur ya da o şeyin dışındadır ki bu da fâil ve gâî illetteki durumdur. Bkz.: Artur J. Arberry, **Avicenna on Theology**, London, Hiperion Press, 1951, s. 27. Kelâmcıların hilafına Tanrı için daha ziyade "illet" kavramını kullanan filozoflara göre (kelâmcılarda bu bağlamda Fâil kavramı öne çıkmaktadır) zorunlu varlık âlemin Fâil ve Gâî illetidir. Zorunlu varlığın âlemle olan ilişkisinin illet teorisi bağlamında kurulması yeni felsefî tartışmalara zemin oluşturmaktadır. Bu ilişki biçiminde, sebepler sonuçları ile birlikte bulunduklarından dolayı âlemle Tanrı arasına zamansal mesafe kapanmakta, buradaki öncelik illetin malulüne önceliği şekline dönüşmektedir. İlet ve malul arasındaki ilişki tabîi bir ilişki olduğundan dolayı âlemin var olmasında -kelâm ilmindeki kullanımı itibarı ile- Tanrısal bir iradede söz edilememektedir. Ayrıca Tanrı'nın "İlet" olarak nitelendirilmesi (ki O "el-'illetü'l-ülâ"dır) deterministik bir anlayışa yol açmaktadır (Nitekim filozofların da ifadeleri ile illet şartları oluştuğunda malûlünün kendisinden uzak olamadığı diğer bir ifade ile zorunlu olarak meydana geldiği şeydir. Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 148). İlet teorisinden kaynaklanan bu sonuçlar İslâm düşünce tarihi boyunca filozoflara yönelik ciddi eleştiri ve ithamlara sebep olmuştur. Konu ile ilgili olarak bkz.: Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 210-211, 219-220 vd. Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", **A History of Muslim Philosophy**, c. I, s. 502. Muhittin Macit, "İmkân Metafiziği Üzerine -Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi-, **Divan**, yıl: 1997/I, s. 93-141. Ayrıca bkz.: Bağdâdî, **Kitâbü'l-Mu'teber**, s. 66-69. Bağdâdî, Tanrı'nın fiillerinin tabîi bir şekilde olmasını kabul etmemekte ve O'nun fiillerinin bir amaca (ligâyetin) yönelik olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı'nın fiillerindeki gayesi kendi zâtından olan cömertliği(cûd)dir. Tanrı'nın "illet" olarak kabul edilmesine karşı çıkanlardan birisi de İbn Hazm'dır. O, Kindî'ye karşı Tanrı'yı illet olarak kabul etmesi dolayısı ile bir reddiye kaleme almıştır. Bu konu ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz.: İlhan Kutluer, "Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen *er-Red 'ale'l-Kindî el-feylesüf* Adlı Risalenin Tahlili, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl: 2001, sy.,3, s. 23-40.

İbn Sînâ sisteminde Fâil ve Gâî illet olarak kabul edilen Tanrı, fâil illet olması yönüyle sudûrun kaynağıdır. Sudûr, varlıkların belirlenme ve aynı zamanda bir iniş sürecidir. Tanrı'nın aynı zamanda gâî neden olması varlıkların yükselişinin nihâi yönünü belirlemektedir. Bu durumda Tanrı hem fâil hem de gâî neden olmakla âleme hem aşkın (fâil neden olması itibarı ile) hem de içkin (gâî neden

felsefesine göre Tanrı sudûr sürecinde kendinden çıkan varlıkları bildiği bu Şehristânî'nin iddia ettiği bir tabi bir var oluş biçimi olmamaktadır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre varlıkların kaynağı Tanrı'nın bilgisi olduğu için yani Tanrı onları bildiği için bu aynı zamanda iradi bir varlık verme sürecidir.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın farklı konularda Bir'le çokluk arasındaki ilişkiyi izafet ve nispetlere indirgediği ve bunların Zât'ta çokluk gerektirmediği şeklinde bir hükme vardığını söylerken haklı gözükmemektedir. Muhtemeldir ki o, bunu söylerken zorunlu varlığa nispet edilen farklı türden sıfatların O'nun zâtında çokluk oluşturmamasını kastetmektedir. Nitekim bu sıfatların zorunlu varlığa nispeti ya izafet, ya olumsuzlama ya da bunların her ikisi ile birlikte olmaktadır. Ancak burada geçerli olan ilişki biçimi sudûr sürecine de yansıtılabilir mi? Yani farklı yönlerin (vücûh) zorunlu varlığa nispeti ile çokluğun (farklı varlıkların) O'na nispeti aynı mıdır?

İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlık, varlıklar hiyerarşisinin zirvesinde bulunan İlk Sebep, Bir ve Basît olan varlıktır. O'nun için zâtından ayrı olmayan sıfatların varlığı da kabul edilmektedir. Zorunlu varlık hakkında konuşulurken O'nun aşkın zâtına yönelik farklı kavramlar kullanılmakta bazı manalar O'nun için kabul edilirken bazıları da O'ndan olumsuzlanmaktadır. Ancak ne olumlanan ya da olumsuzlanan manalar ne de O'na yöneltilen izafetlerin hiçbirisi O'nun zâtında çokluk oluşturmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre bütün izafetlerin O'nun zâtına yönelmesi tek bir izafetledir. Burada söz konusu edilen kavram, izafet, olumlama ya da olumsuzlamaların tamamı aşağıdan yukarıya doğru yöneltilen bir konuşulur ve anlaşılır kılma işlevi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla mümkün varlıklar âleminden zorunlu varlığın zâtına yöneltilen kavramlar kendi uzaylarında çokluk oluşturmaktadırlar. Ancak bunlar zorunlu varlığın zâtında çokluğu gerekli

olması itibari ile) olmaktadır. Bkz.: Wisnovsky, **İbn Sînâ Metafizikçi**, s. 249. Burada, filozofların Tanrı'yı fâil neden olarak kabul etmeleri noktasında bu niteleme O'nun hem "varlık verici" hem de "hareket ettirici" olmasını içermektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın ifadesi ile Metafizikçi filozoflar neden ile kastettikleri şey fizikçi filozoflarınkinden farklıdır. Metafizikçi filozoflar için fâil neden sadece hareketin ilkesi değil aynı zamanda da varlığın da ilkesidir. Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik** II, s. 2. Bağdâdî felsefe literatüründe kullanılan "illet" ile kelâm literatüründeki "fâil" arasındaki farklılığı ifade etmek için "Genel kabul (bihasebi'l-'urf)" doğrultusunda fâille mefulü arasına zaman girdiği, illetle malulü arasına ise zaman olmadığı şeklinde ifade etmektedir ki onun bu ayırmada dikkate aldıklarının metafizikçi filozoflar olduğu açıktır. Bkz.: Bağdâdî, **Kitâbü'l-Mu'teber**, c. III, s. 49.

kılmamaktadırlar. İbn Sînâ felsefesine göre O'nun zâtı bütün var olanlarla ilişki halinde olan ve basît bir hal üzeredir. Sudûr teorisinde ise farklı bir süreç işlemektedir. Hatta buradakini süreçten ziyade bir durum ya da varlık hâli diye ifade etmek daha isabetlidir. Nitekim burada zorunlu varlıkla akıllar arasında zamansal bir ardışıklık ya da zamansal bir hiyerarşi söz konusu değildir. Sudûra bir yön tayin etmek zorunda kaldığımızda bu kesinlikle aşağıdan yukarıya bir hareket olmayacaktır. Burada mutlak anlamda anlaşılacak koşulu ile yukarıdan aşağıya – ki bu zamansal⁶¹⁴ ya da mekânsal bir anlamda değildir- doğru bir yönelimle karşı karşıyayız. Bu itibardır ki farklı izafet, olumlama ya da olumsuzlamaların O'na nispeti ile akılların (daha geniş bir anlamda çokluğun) O'na nispeti aynı değildir.

İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın zâtına değindiği çeşitli eserlerinde ısrarla vurguladığı şeylerden birisi de O'nun zâtında herhangi birçokluk bulunmadığıdır⁶¹⁵. Zâtında çokluk ve farklılık bulunmayan Evvel'den bundan dolayıdır ki ancak bir çıkmaktadır⁶¹⁶. O'nun zâtında iki farklı şeye kaynaklık edebilecek farklı yönler söz konusu değildir. İbn Sînâ'nın kastettiği anlamda ikinin yani çokluğun Bir'den çıkması nispet ya da izafet derekesine indirilemeyecek bir niteliktedir. Nitekim

⁶¹⁴ Sudûr sürecinde ortaya çıkan akıllar arasında zamansal olarak bir öncelik – sonralık ilişkisi söz konusu değildir. Bu süreçte akıllar Tanrı'nın varlığına bağlı olarak O'nun bilgisinden dolayı meydana gelmektedir ki bu durum gerek akıllar arasında gerekse de akıllarla Tanrı arasındaki zamansal bir farklılığı yadsımaktadır.

⁶¹⁵ Bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 288, 311 vd. A.mlf., **Metafizik** II, s. 95, 117 vd. A.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 157.

⁶¹⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta zorunlu varlığın iki şeyin birlikte ilkesi olmasının ancak onlardan birinin vasıta olmasıyla söz konusu olabileceğini söyler. Yani zorunlu varlık doğrudan iki şeyin ilkesi olamaz ancak tek bir şeyin ilkesi olabilir. O, ancak ilkesi olduğu bir şey aracılığı ile başka bir şeyin ilkesi olabilir. Bkz.: İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 157. İbn Rüşd, Aristo'nun *Birden bir çıkar*. önermesini kavrayış biçimine işaret ederek bu ilkenin ondan önceki dönemde yeterince anlaşılmadığı gibi (lem yekûn min kablihi vekafe 'alâ heze) ondan sonraki dönemlerde de aralarında Müslüman filozoflarında yer aldığı bir çok filozof tarafından yanlış anlaşıldığını söyler. Ona göre Aristo'nun bu önerme ile anlatmak istediği mutlak anlamdaki "bir"den sayısal olarak bir tek şeyin çıkması değildir. İbn Rüşd'ün ibarelerinden anlaşıldığı üzere, "*Bir'den bir çıkar*." derken burada bir tek şey çıkar şeklinde değil de bir den "birlik" çıkar şeklinde anlaşılmalıdır. Kendisi mutlak fâil olan Tanrı'dan ancak mutlak bir fiil çıkar ve mutlak fiil de belirli bir varlığa yönelik değildir. İbn Rüşd varlık vermeyi farklı varlıklar arasında irtibat kurma ile aynı anlamda kullanmaktadır. Buna göre gerek madde ve sûret gerekse de âlemde ancak bir birbirleri ile irtibat halinde var olabilen tikeller arasında irtibat kurmakla bunlara varlık vermiş olunmaktadır. Burada ancak birbirleri ile irtibat halinde var olabilen varlıklar arasında irtibat kurmak bunlara varlık vermek anlamına gelmektedir. Âlemdaki varlıkların tamamı bir birleriyle irtibat halindedir ve bunlar en nihayetinde bir birlik oluşturmaktadırlar. Farklı varlıkların oluşturduğu âlemde onları bir bütün oluşturacak şekilde aralarında irtibat kuran ise bunların ilk sebebi yani varlık verendir. Aristo'nun birden bir çıkar derken kastettiği de budur. Bkz.: İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, c. I, s. 298-300.

zorunlu varlığın zâtı haricinde varlıkları bulunmayan sıfatlar doğrudan zorunlu varlığın zâtına nispet edilebilmekte ve O'nun zâtının aynı kabul edilebilmektedirler. Ancak aynı şeyin sudûr sürecinde Zât'ın haricinde varlıkları bulunan akıllar için doğru kabul edilmeleri söz konusu değildir. Çünkü bu varlıklar zorunlu varlıktan ilk çıkan akıldan itibaren tabiatlarında zorunluluk ve mümkünlük şeklinde ikilik bulundurulur. Çokluğun kaynağı da ilk akıldan itibaren başlayan bu çoklu tabiattır⁶¹⁷.

Şehristânî, eğer birden bir çıktığı kabul edilirse ikiden iki çıktığının kabul edilmesi gerekeceğini, üç, dört beş ve daha fazlasının çıkmasının da farklı yönlerin bulunmasına bağlı olduğunu söyler⁶¹⁸. O, İbn Sînâ'nın bu tarz suçlamalara cevap olarak *Kitâbü'n-Necât*'taki şu ifadelerini aktarır:

“İlk nedenli, zâtıyla varlığı mümkün ve Evvel'e nispeti ile varlığı zorunlu olandır. Onun varlığının zorunluluğu ile birlikte bir akıl vardır ve o, kendi zâtını ve Evvel'i akleder. Onun kendi zâtından dolayı sahip olduğu şey varlığının mümkünlüğü ve Evvel'den dolayı da sahip olduğu şey varlığın zorunluluğudur. Çokluk da zâtını ve Evvel'i akletmesindendir. Bu itibarların çoğalması onun zâtı ile mümkün varlık olmasından sonra olup, onun kendi zâtı itibari ile sahip olduğu yönden [imkân] etkilenmez. Zorunlu varlıkta ise durum bunun tersinedir. Çünkü O'nda çokluk zâtıyla bulunamı yani tevhidi etkiler.”⁶¹⁹

⁶¹⁷ Bkz.: Fazlur Rahman, “İbn Sîna”, *A History of Muslim Philosophy*, c. II, s. 481.

⁶¹⁸ Bkz.: Şehristânî, *Musâra'a*, s. 53. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde bu konu ile alakalı olarak şu ifadelerle filozofları çelişkiye düşmekle suçlar: “Gerektiren (mugtedî) bölümlenen, bilinen ve türleri olan olduğunda gerektirilenin de (mugtedâ) bölünebilen, bilinen ve çeşitli hakikatleri olan olması gerekir. Siz [filozoflar, ilk akıl için] iki şey ispat ettiniz: Birincisi; başkası ile zorunlu varlık olması, ikincisi; zâtı ile mümkün varlık olması. Başkası ile zorunlu varlık olması, akıl ya da nefsi gerektirir. Zâtı ile mümkün olması da sûreti ya da maddeyi gerektirir. [Oysaki] Siz, O'nun zâtı ile var olan iki cevherin O'ndan bir yönden sudur ettiğini ortaya koydunuz, bu da sizin felsefenizdeki bir çelişkidir.” Bkz.: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 60.

⁶¹⁹ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 53-54. Krş., İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 313. Şehristânî'nin yukarıda İbn Sînâ'ya nispetle aktardığı ifadeler İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât*'taki ifadeleri ile kısmî bir farklılık göstermektedir. İfadelerin *Kitâbü'n-Necât*'taki hali şöyledir: “İlletli kendi zâtı itibari ile varlığı mümkün, Evvel'e nispetle de varlığı zorunludur. Onun varlığının zorunluluğu ile birlikte bir akıl bulunur. O, zâtını ve zorunlu olarak da Evvel'i akleder. Onun kendisinin tanımında yer alan, varlığı mümkün olan zâtını akletmesi nedeni ile onda çokluk gerekir. Zâtının ilk akıl olması hasebi ile kendindeki varlığın zorunluluğunu akleder ve Evvel'i akleder. Ondaki çokluk Evvel'den değildir. Onun varlığının mümkünlüğü de Evvel'den değil de kendi zâtından kaynaklanan bir şeydir. Ona Evvel'den gelen şey varlığın zorunluluğudur. Çokluk, Evvel'i ve zâtını akleder. Bu, onun zorunluluğu Evvel'den dolayı olduğu için gerekli birçokluktur. Biz, bir şeyden bir zâtın çıkmasına itiraz etmeyiz.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın, "O'nun kendi zâtından dolayı sahip olduğu şey varlığın mümkünlüğüdür." ifadesini onaylar ancak; imkânın varlığının, varlıktan farklı olduğu, onun tabiatının yokluk olduğu ve yokluğun da var olan olarak bulunmadığı gibi varlığı da gerekli kılmadığını söyleyerek karşı çıkar. Benzer şekilde mümkün varlık için varlığın zorunluluğu zâtı dışındaki bir şeyden dolayı olup bu da bir gereken (lâzım)dir. Yani bu gereklilik kendi başına zât olarak amaçlanan bir var olan (zâten mevcûden maksûden) değildir. Bundan dolayı da akıl, mümkün varlıktan sûdur etmeyi ya da ondan çıkmayı kabul edemeyecektir. Şehristânî, ilk akıl hakkında yaptığı bu çıkarımı bütün mümkünlere uygular. Buradan çıkan sonuç ise kâinatta, Allah'tan başka zâtı ile zorunlu varlık bulunmadığıdır. Bundan dolayıdır ki kâinattaki bütün şeylerin tek bir nispetle ve de her hangi bir akıl, nefis ya da tabiat aracılığı olmaksızın O'na nispet edilmesi gerekir⁶²⁰.

Şehristânî, aracı akıllar olmaksızın varlığı doğrudan Tanrı'ya nispet etmektedir. Bunu yaparken dayandığı ilke de mümkünün tabiatının yokluk olması ve varlığa kaynaklık edememesidir. İbn Sînâ'ya göre ise –ilk akıl hariç- zorunlu varlığa iki şey ancak bunlardan biri aracı olarak kabul edildiğinde nispet edilebilir. Çokluğun doğrudan O'ndan çıkması, zâtında çokluğu zorunlu kılacaktır. Şehristânî çokluğun varlığını zorunlu varlıktan alması noktasında sûdûr kavramını değil de "nispet"

Sonra o zâta izafî birçokluk tâbi olur. Bu çokluk Evvel'de bulunan ya da onun kuruluşunda bulunan birçokluk değildir. Bilakis, Bir'den ancak bir çıkar." Bkz.: İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 313.

⁶²⁰ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 54. Şehristânî'nin mümkünün varlığının yoluk olduğu iddiası için ayrıca bkz.: A.mlf., **Musâra'a**, s. 123. Gazzâlî de *Tehâfüt*'te benzer bir noktadan hareketle filozoflara eleştiri yöneltir. Onun eleştirisinin temelinde de varlığın mümkünlüğü yer almaktadır. Ancak Şehristânî varlığın mümkünlüğünün onun varlığından ayrı olduğunu kabul edip eleştirisini de mümkünlüğün gerisinde yokluk bulunması noktasında yaparken Gazzâlî ise mümkün varlığın mümkünlüğünün varlığının aynı olup olmaması ikileminden hareket eder. Eğer mümkünlük onun varlığının aynı ise ondan çokluk çıkmayacaktır, yok eğer onun varlığından başka bir şey ise bu durumda İlk İlke'de de çokluk bulunduğunun kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü nasıl mümkün varlıklarda mümkünlük varlıktan ayrı ise zorunlu varlıkta da zorunluluk varlıktan başka bir anlama gelecektir. (Krş., Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 117). Gerek Şehristânî, gerekse de Gazzâlî aynı düzlemden hareket ederek varlığın imkânının varlıktan farklı olduğunu kabul edip eleştirilerini bunun üzerine bina etmektedirler. Ancak Gazzâlî eleştirisini mümkün varlıktaki varlık – imkân ayrımını zorunlu varlığa da yansıtarak O'nun zâtında da zorunluluk – varlık ayrımı bulunması gerekeceğini yani O'nda çokluk bulunduğunun kabul edilmesi gerekeceğini söylerken Şehristânî –yukarıda da değinildiği üzere- başka bağlamlarda bunu konu edinmekle birlikte meselenin bir başka yönüne daha dikkat çekerek argümanı daha da genişletir ve mümkünün tabiatının yokluk olduğu ve bunun da varlığa kaynaklık edemeyeceği çıkarımı doğrultusunda hareket etmektedir.

kavramını kullanır. Nispetle kastettiği bir bütün olarak mümkünlerin, en nihâi kaynakları olan zorunlu varlığa irca edilmesi, bir diğer ifade ile zorunlu varlığın, bütün mümkünlerin varlık kaynağı olması ise bu İbn Sînâ felsefesi ile bir çelişki oluşturmayacaktır. Ancak burada “nispet”le kastedilen, total bir varlık verme süreci ise bu ciddi bir felsefi farklılaşma olup, kelamcıların yaratma konusundaki klasik görüşlerine yakın durmaktadır ki Şehristânî’nin kastının da bu olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ felsefesi açısından zorunlu varlıktan çokluğun doğrudan çıkması mümkün değildir. İlet – malul ilişkisi temelli bir düzende işleyen İbn Sînâ kozmolojisinde kendisi zorunlu olan ve mutlak anlamda bir olan zorunlu varlıktan ancak bir şey çıkar ve çıkan ilk illetli varlık (ilk akıl), kendi zâtı itibari ile mümkün olması nedeni ile iki farklı varlığa zorunlu olması yönü ile de başka bir akla kaynaklık eder. Bu sudûrcu kozmoloji şemasında İlk İlet olan zorunlu varlıktan bir akıl sudûr etmekte ve bu akıldan da diğer semâvî feleklerin akılları ve nefsleri çıkmaktadır. Tanrı’ya en fazla benzeyen varlık olan İlk aklın⁶²¹ Evvel’i akletmesi ile varlık hiyerarşisinde kendi altında yer alan ikinci akıl, kendi zâtını akletmesi yani mümkünlüğü ile maddesi ve sureti ile uzak felek çıkar.⁶²² Bu süreç ay altı âlemi feleği ve onun *faal akıl* olarak bilinen akli türeyinceye kadar devam etmektedir⁶²³.

Şehristânî ilk illetli varlığın özünün, mümkün varlık olması hasebi ile yokluk olduğunu bundan dolayı da sudûra kaynaklık etmeye ya da varlık vermeye (îcâd) uygun olmadığını söylemektedir. Yani tabiatı yokluk olan mümkün varlıktan başka bir mümkün varlığın çıkması söz konusu olamaz. Şehristânî’nin ifade ettiği biçimde mümkünün tabiatının yokluk olduğu İbn Sînâ felsefesi açısından

⁶²¹ Sudûrun dayandığı ilkelerden birisi de bir şeyden sudûr eden şeyin ondan her bakımdan farklı olmayacağı gibi O’nunla her bakımdan aynı da olamayacağıdır. Buna göre Tanrı’dan çıkan şey de O’na benzer olacaktır. Çıkan bu varlık yani ilk akıl her bakımdan Tanrı ile aynı olamayacağı gibi her bakımdan O’ndan farklı da olamaz. Bu varlık, ilk sudûr eden varlık olduğu için Tanrı’ya en fazla benzeyen varlık olacaktır. Bu niteleme ile kendisi de tam bir illet olan ilk akıldan çıkan şeyler de zorunlu olarak çıkmaktadırlar.

⁶²² Bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 314; a.mlf., **Metafizik II**, s. 151, 154. Krş., Şehristânî, **el-Milel ve’n-nihal**, s. 578. Ayrıca bkz.: Gazzâlî, **Makâsidü’l-felâsife**, s. 290-291.

⁶²³ Bkz.: Dimitri Gutas, “İbn Sînâ Aklî Nefsin Metafiziği”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içerisinde, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik yay., s. 31-46.

onaylanabilir mi? Bu sorunun cevabı için mümkünün tabiatı yani imkân konusuna dönmemiz gerekir.

Öncelikle şu zihinde tutulmalıdır ki mümkünün tabiatı zorunlu olmadığı gibi imkânsız da değildir. Nitekim İbn Sînâ *Metafizik* 1/5’de farklı varlık kategorilerini incelerken mümkünün tabiatının imkânsız olmadığını çünkü tabiatı imkânsız olanın var olamayacağını net bir biçimde vurgular⁶²⁴. Bu zorunlu varlığın dahi tabiatı imkânsız olan bir şeyi var kılamayacağı anlamına gelmektedir ki bu noktada imkânsız ve yok olan (ma’dum) eşleşmektedirler. Mutlak anlamda yok olanın da ne kendi zâtı itibari ile ne de zâtı dışındaki bir sebeple var olabilmesi söz konusu değildir. Burada bir varlık var ise o halde açıktır ki onun tabiatı, imkânsız ya da zorunlu olamayacağına göre, *imkândır*. Bir önceki bölümde varlık konusunu işlerken mümkün varlığın mahiyetinin varlığından ayrı olduğunu gördük. Onun tabiatında ikilik vardı. Varlığını zorunlu varlıktan alırken kendi tabiatından dolayı sahip olduğu şey yani mahiyeti “imkân”dır. Nitekim zorunlu varlığın mümkünlerdeki imkânın mahâlli olması söz konusu olamaz.

İbn Sînâ’nın *Metafizik*’teki ibaresi ile “Mümkün varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır.”⁶²⁵ Bu ibare mümkün varlığın tabiatının belirlenmesi noktasında önemlidir. Nitekim burada mümkün ne var, ne de yoktur. O bulunduğu halde varlık ve yokluğa el verişli bir konumda durmaktadır. Henüz varlık kazanmadığı yani “mevcût” olarak nitelendirilemediği için yokluktur. Ancak varlık kazanma istidadına da sahip olduğu için mutlak bir yokluk da değildir⁶²⁶. O, bu iki menzil arasında farklı bir varoluş halinde bulunmaktadır. Kendisi için mümkün olan bu kategorilerden her birisine ancak dışarıdan bir sebeple geçebilir. Çünkü onun imkân olarak var olması söz konusu olmadığı gibi kendi zâtından dolayı var olması da söz konusu olamaz. Öyle ise mümkünün kendi olması bakımından tabiatı, mevcût olarak bulunmasına

⁶²⁴ İbn Sînâ, **Metafizik** I, s. 27.

⁶²⁵ İbn Sînâ, **Metafizik** I, s. 36.

⁶²⁶ Mümkünün varlık kazanma istidadı, onun “mevcût” olarak bulunmasının temel bir şartıdır. Bu konuda İbn Sînâ “Var olanların varlığı (şey’ün mine’l-eşyâ) için kabul edicilikten başka sebep yoktur.” der (İbn Sina, **Kitâbü’n-Necât**, s. 312). Öyle ise mümkünün tabiatının temel özelliği kabul ediciliğidir. O, bu sayede var olabilmektedir. Bu da onun tabiatının mutlak yokluktan farklı olduğunu göstermektedir.

yetmeyen ve mutlak olarak yoklukla da nitelenemeyen “imkân” halidir⁶²⁷. İsaetli olan, bu halin yokluktan ziyade varlıksal olarak nitelendirilmesidir⁶²⁸. Mümkün varlık ancak yukarıda değinildiği şekilde İbn Sînâ’nın yokluğa yüklediği farklı anlamlar göz önüne alındığında⁶²⁹ mutlak yokluk anlamına gelmeyen bir manada yoklukla nitelenebilir⁶³⁰. Nitekim İbn Sînâ’nın kendisi de mümkünün tabiatında yokluk ihtimali bulunmasından bahsetmektedir⁶³¹ ki onun bu ifadelerini de yokluğa yüklenen farklı manaları göz önünde bulundurarak anlamak gerekmektedir.

Bu noktada tekrar Şehristânî’nin eleştirilerine döndüğümüzde şunlar söylenebilir. Daha önce de değinildiği üzere İbn Sînâ “zorunlu” ve “mümkün” kavramlarını hem mantıksal hem de ontolojik bir anlamda kullanmaktadır. Varlığın mümkün olarak nitelendirilmesi zihindeki kavranışı ile alakalıdır. Varlıkların dış dünyada “mümkün” olarak nitelendirilmesi, fiziki âlemde bulunuş tarzlarına değil de zihindeki kavranışına karşılık gelmektedir. Mantıksal anlamda “mümkün” diye ifade edilen varlıklar, dış dünyada zorunlu varlık olarak bulunmaktadırlar. Onların mümkün olarak nitelendirilmeleri zorunluluğun kaynağı itibari ilelerdir. Buradan hareketle zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu olan varlığın başka bir varlığa kaynaklık edebilmesi sorun teşkil etmemektedir. Mümkün varlık, yokluk tabiatından dolayı değil de zorunlu olması itibari ile var etmektedir. Çünkü zorunlu varlıktan meydana gelen de zorunlu varlıktır⁶³². Varlığı, doğrudan zorunlu ve mümkün şeklinde kısımlandıran ve mümkünün tabiatını da yokluk olarak kabul eden Şehristânî için mümkün varlığın başka bir varlığa kaynaklık etmesi kabul edilemez iken, mümkün varlığı “zâtı dışındaki bir şeyle zorunlu (vâcib bigayrihi)” şeklinde nitelendiren ve de

⁶²⁷ Mümkün varlığın tabiatının yokluk olamayacağını İbn Sînâ’ya da atıfla Kemal Paşazâde bağlamında tartışan bir çalışma için bkz.: Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 34-41.

⁶²⁸ İbn Sînâ metafiziğinde imkân kavramının yeri ve imkânın tabiatı konusunda müstakil bir çalışma için bkz.: Cüneyt Kaya, “İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008).

⁶²⁹ Bkz.: Yukarısı II/2.

⁶³⁰ Mümkünün tabiatındaki yoklukla irtibatlı olan yön mümkün varlıklardaki kötülüğün de kaynağı olmaktadır. Bu İbn Sînâ’nın eserlerinde vurgulanan bir noktadır. Onun ifadesi ile “Zâtında her hangi bir şekilde yokluk ihtimalini barındıran bir şey bütün yönleri ile kötülükten ve eksiklikten uzak olamaz.” Bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 265.

⁶³¹ İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 265; a.mlf., **Metafizik I**, s. 37

⁶³² İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 119.

tabiatını mutlak bir yokluk olarak değil de imkân olarak kabul eden İbn Sînâ felsefesinde bir sorun oluşturmamaktadır.

Şehristânî, İbn Sînâ'dan şu iktibası yapar ve eleştirilerini bu pasaj üzerinden sürdürür:

“İmkânın tabiatı yokluktur ve o, tabiatı yokluk olan heyûlaya uygundur. Zorunluluğun tabiatı varlıktır ve o, tabiatı varlıksal (vücûdiyye) olan sûrete uygundur. O [İlk akıl], zâtını maddeden soyutlanmış olarak akletmesi ile maddeden soyutlanmış mücerret akla ya da külli nefse uygun gelir. Evvel'i akletmesi ile de ayırık akıllara ya da yönetici nefislere uygun gelir. Sonra bu uygunluklar belli bir sayı ile sınırlanamaz çünkü akıl onları belli bir sayı ile sınırlandırmayı gerektirmez. Ancak gözlem onların sayısının dokuz felek olduklarına delâlet etmektedir. Bütün feleklerin bir nefse sahip olduğu ve her nefsin de bir akla sahip olduğuna delil getirilmiştir. Bu ayırık akıllar dokuz tane ve nefisler de dokuz tanedir.”⁶³³

Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu ifadelerine “imkân”ın anlamını bütün mümkünleri eşit bir şekilde kapsayacak tarzda genişleterek bir eleştiri getirir. Nasıl ki ilk akıl kendisinin mümkünlüğü yönü ile yokluk tabiatına sahip olan heyûlayı yaratıyorsa her mümkün de, mümkünlüğü itibari ile ilk akıl statüsünde olduğundan, bu durumda olması yani heyûla yaratabilmesi gerekir. Benzer şekilde ilk akıl, Evvel'e nispetle zorunlu varlık olmasından dolayı varlıksal tabiata sahip olan sûretin yaratıcısı ise kendi dışındaki bir şeyle zorunlu olan her var olanın durumunun da böyle olması yani bir sûret yaratması gerekmektedir. Şehristânî bu noktada argümanı ters çevirerek mümkün varlıklar için söz konusu olmayan şeyin ilk akıl için de söz konusu olmayacağına hükmeder. Ayrıca o, sudûr sürecini tersine çevirerek Bir'den çokluğun çıkabileceğini de göstermeye çalışır. Şöyle ki; cisim, sûret ve heyûla ile akıl da zorunluluk ve imkânla çoğalmaktadır. Burada sûret, zorunluluk; heyûla da imkân gibidir. Zorunludan, kendi zâtıyla mümkün, O'na nispetle zorunlu olan bir şey

⁶³³ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 55.

çıkıyorsa bu durumda O’ndan heyûla ve sûretin çıkması ve bununla birlikte önceki durumda çoğalma olmadığı gibi bu durumda da çoğalma olmaması gerekir⁶³⁴.

Şehristânî’nin bu eleştirileri temelde ilk aklın yaratıcı olması yani varlık veren olması çıkarımına dayanmaktadır. İlk akıl varlık veren olduğunda o, kendisindeki mümkünlük yönü ile heyulanın, zorunluluk yönü ile de sûretin yaratıcısı olarak kabul edilmekte daha sonra diğer zâtı ile mümkün ve zâtı haricindeki bir şeyle zorunlu olan için de yaratıcılık özelliğinin devamına hükmedilmektedir. Oysaki İbn Sînâ felsefesi açısından baktığımız da ilk akla varlık veren olma niteliği yani yaratıcılık atfedilemez. Bütün var olanların nihai varlık vereni Evvel’dir. Ancak burada Evvel’in ilk akli yaratması / varlık vermesi doğrudan bir varlık verme iken diğer mümkün varlıklara varlık vermesi araçlar vasıtası ile olmaktadır. Bu varlık verme kronolojik olmayan ancak en tepede Evvel’in bulunduğu daha sonra da akılların sıralandığı bir hiyerarşik düzendir. Hiyerarşideki araçlar gerçek fâil değildirler⁶³⁵.

Şehristânî, ilk aklın imkân yönü ile heyûlanın, zorunluluk yönü ile de suretin gerektireni olması durumunda ondan sonra gelecek akılların madde ve suretten birleşik cisimler olacağını ve diğer ayrık akılların da ondan sonra geleceğini oysaki onların (filozofların) kitaplarında varlığın mertebeleri ile ilgili hiyerarşinin böyle olmadığını söyler⁶³⁶.

İbn Sînâ değişik çalışmalarında ilk aklın cisim olmayacağını, onun salt akıl olduğunu vurgular⁶³⁷. Çünkü cisim, heyûla ve sûretten bileşik bir varlıktır. Yani bünyesinde iki farklı tabiatı barındırır. Oysaki Evvel’in birliğini İbn Sînâ’nın güçlü bir şekilde vurguladığını bundan dolayı da O’ndan iki şey çıkmayacağı biliyoruz. Evvel’in zâtında heyûla ve sûrete kaynaklık edecek iki ayrı yön bulunmadığından O’ndan çıkan ilk akıl da cisim olamaz. Cisim ancak hiyerarşi içerisinde varlığı için

⁶³⁴ Şehristânî, **Musâra’a**, s. 55-56. Filozofların sudûr konusundaki sözlerini bu şekilde ortaya koyan Şehristânî, filozofların bu konudaki sözlerini daha önce Gazzâlî’nin de nitelendirdiği gibi fakihlerin dâhi hüküm vermede kullanmayacakları zannı ifadelere benzetir. Krş., Gazzâlî, **Tehâfüt**, s. 116.

⁶³⁵ İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 311, 313-314 vd.

⁶³⁶ Şehristânî, **Musâra’a**, s. 56.

⁶³⁷ İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 311, 312, 313; a.mlf., **Metafizik** II, s. 148; a.mlf., **İşâretler ve Tenbihler**, s. 153; a.mlf., **er-Risâletü’l-‘Arşîyye**, s. 36.

uygun şartların bulunduğu seviyede ortaya çıkacaktır. İlk akılda imkân ve zorunluluk olarak iki yön vardır. Ancak bu yönlerin ikisi birlikte Evvel'den kaynaklanmaz. Onun sahip olduğu zorunluluk yönü Evvel'den kaynaklanırken, mümkünlüğü kendi zâtı itibari ileidir. İmkân, onun kendi tabiatı gereği sahip olduğu şeydir. Bunun kaynağı Evvel değildir. Öyle ise; ilk aklın sahip olduğu zorunluluk ve imkân yönlerinden hareketle onda heyûla ve sûretin var olabileceği ve bunun da Evvel'in zâtında çokluk gerektireceğine hükmedilemez.

Şehristânî, sudur teorisinin temel ilkelerinden olan “Bir'den bir çıkar.” önermesi bağlamında başka eleştiriler de gündeme getirir. Zorunlu varlık özünde çokluk olmadığından tek bir akla kaynaklık ediyorsa, ilk akıl da kendisini zorunlu kılan itibari ile tek bir akli zorunlu kılabilir. O, mümkünlük tabiatı ile herhangi bir varlığa kaynaklık edemez. Diğer akıllarda da durum böyledir. Öyle ise varlığın bir düzen içerisinde çoğalması gerekecektir. Oysaki İbn Sînâ'nın varlıklar tasnifi düzensiz bir şekilde çoğalmaktadır. Ayrıca Şehristânî'ye göre zorunlu varlığın akletmesi ile yaratması aynı anlamda olduğundan dolayı, O'nun iki tümeli akletmesi mümkün olduğundan iki tümeli yaratmasının da mümkün olması gerekecektir⁶³⁸.

Şehristânî'nin bu eleştirilerinin ilk kısmına zorunlu varlığın varlık verme tarzı bir diğer ifade ile sudur sürecinin işleyişi açıklanırken değinildi. Nitekim var olanlarının tamamının gerçek faili zorunlu varlık olup var olanların O'na nispeti araçlar vasıtası ileidir. Sudurdaki türeyiş sürecinin düzenli olması gerektiği eleştirisine gelince; mümkün varlığın ortaya çıktığı ilk aşamadan itibaren düzenli bir çoğalma beklenemez. Nitekim bir bütün olarak mümkünler âleminin kaynağı daha ilk mümkünle birlikte başlamakta sadece farklı varlık türleri farklı aşamalarda ortaya çıkmaktadırlar. Şehristânî'nin son eleştirileri olan zorunlu varlığın iki tümeli akletmesinin mümkün olduğu gibi iki tümeli yaratmasının da mümkün olması gerektiği nitekim O'nun bilmesinin etkin olduğu şeklindeki itirazına gelince: İbn Sînâ'nın ifadesi ile -bir sonraki başlıkta detayları ile ele alınacağı gibi- O'nun bilgisinden hiçbir şey gizli kalmamaktadır. Burada O'nun bilme tarzı aynı zamanda yaratma biçimini yani sudûrun işleyiş mantığını da göstermektedir. O tümel olarak

⁶³⁸ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 57, 59.

bilmekte ve tümel olarak da yaratmaktadır. Bilmesi tek bir bilgi ile olduğu gibi yaratması da tek bir şeyledir.

IV- Zorunlu Varlığın Bilgisi: O, Tikelleri Bilir mi?

Tanrı âlemi bilir mi? Bu soru İslam'ın Allah inancı çerçevesinde düşünüldüğünde saçma bir soru olacaktır. Kur'ânın açıkça yaptığı vurgulara ilaveten genel Allah tasavvuru göz önüne alındığında bu soruya olumsuz cevap vermek mümkün değildir. Nitekim İslam Kelâm'ının teşekkül devrinde Allah'ın bilgisi meselesinin bu merkezde bir tartışmasına rastlanmaz. Kelamcıların Kâdir-i Mutlak ve Fâil-i Muhtar Allah tasavvurları bu soruyu anlamsız hale getirmekte idi. Âlem, Allah'ın irâdî bir fiili sonucu yoktan yaratıldığından O'nun iradesi ile yarattığını bilmemesi mümkün değildi. Kelamcıların anlayışları doğrultusunda O'nun yaratmasının iradesi ile olması, yarattığını bilmesini içeriordu. Filozofların yaratma anlayışları ise Tanrı'nın âlemi kendi isteği ile yoktan yaratması şeklinde değildi. Onların sistemlerinde yoktan yaratma olmadığı gibi kelamcıların kullandıkları anlamda Tanrı'ya atfedilen bir irade de yoktu. Âlemin var olması Tanrı'nın zorunlu varlık olmasının ve etkin zâtî bilgisinin zorunlu sonucu⁶³⁹ olarak temellendirilip sudûr teorisi bağlamında izah edildiğinden O'nun kendisinden tabîi olarak çıkan şeyleri bilmesi felsefî bir sorun haline geliyordu. Aslında İbn Sînâ açık bir şekilde zorunlu varlığın bütün mümkünleri bildiğini, hiçbir zerrenin onun bilgisinin dışında kalmadığını dille getirmektedir. Olaya bu noktadan bakıldığında, *İbn Sînâ'ya göre Tanrı âlemi bilir mi?* sorusu boşluğa düşer. Nitekim burada âlemin varlık sebebi Tanrı'nın bilgisidir. Ancak onun konu hakkındaki açık ifadeleri bütün düşünrlere tatmin edici gelmemiş ve konu etrafında sert tartışmalar yaşanmıştır. Bu noktada filozoflara, özellikle de İbn Sînâ'ya Tanrı'nın bilgisi konusunda yöneltilen

⁶³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*'te illet olan Zât'ın mallle ilişkisini şöyle açıklar: "Zât, illet olmanın konusu (mevzu'l-illiyye) ve illet olması doğru olan şeydir. O varlık ise illetin varlığı değil bilakis o başka bir varlık kendisine eklendiğinde bu birliktelikle illet olan varlıktır. O halde ister irâdî, tutku, öfke, tabii ya da yaratılmış isterse de illetin varlığını bekleyen başka bir şey olsun malln ondan çıkması zorunludur." Bkz.: İbn Sînâ, *Metafizik* I, s. 148. Yine şu ibareler de şeyhr-Reis'e aittir: "Her malln varlığı illetinin varlığı ile zorunludur. İletinin varlığından malln varlığı zorunlu olarak çıkar." İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 149.

eleştirilerin onun kendi sözleri üzerinden değil de felsefi sisteminin mantıki sonuçlarının en uç noktaya kadar görülmesi ile ortaya çıkan sonuçlar üzerinden yapıldığını göz önünde tutmak gerekir⁶⁴⁰. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların Tanrı'nın bilgisi konusundaki görüşlerini değerlendirmek için üç bölüm ayırmıştır. Şehristânî de konuyu *Musâra'atü'l-felâsife*'nin dördüncü bölümünde ve *Nihâyetü'l-ikdâm*'da detayları ile birlikte ele alır.

Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife*'de konunun incelemesine İbn Sînâ'dan zorunlu varlığın bilgisine dair önemseddiği pasajların alıntısı ile başlar. Bu düzlemde İbn Sînâ'dan şu ifadeleri alıntılar:

İbn Sînâ dedi ki: Zorunlu varlık kendi zâtıyla akıl, akleden ve akledilendir⁶⁴¹. Kendi zâtında birdir ve O'nun zâtında çokluk bulunmaz. Onun akledilen olmasına gelince, varlığın doğasının, varlığın doğası olması itibari ile akledilen olmasının imkânsız olmadığını bilirsin. Akledilememek ancak maddede ve maddenin arazları ile birlikte olduklarında arız olur. O, böyle olduğunda [akledilemediğinde] duyulara veya hayallere konu olur. Varlık bu engellerden soyutlandığında akledilen bir mahiyet olur. Kendi zâtı itibari ile maddeden ve maddî arazlardan soyutlanan her şey bir soyutlamadır ve bir akıldır. Soyut hüviyetinin zâtı için olmasından dolayı zâtı ile akledilen olduğuna, zâtının soyut bir hüviyete sahip olması nedeni ile de zâtı ile akleden olduğuna itibar edilir⁶⁴².

⁶⁴⁰ Bkz.: Halife Keskin, **İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi**, İstanbul, Beyan yay.,1996, s. 300. Gazzâlî'nin konu hakkındaki eleştirileri bu bağlamda değerlendirilebilir. Bağdâdî, bu konudaki eleştirilerin İbn Sînâ'nın Tanrı'nın cüzileri bilmesi hakkındaki sözlerinin kapalı olup (gamûdun fi'l-mefhûm) farklı yorumlara elverişli olduğu tespitini dile getirir. Bkz.: Bağdâdî, **Kitâbü'l-Mu'teber**, c. III, s. 84. Bağdâdî'nin Tanrı'nın bilgisi konusunda İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerine karşı cevap mahiyetinde kaleme alınmış bir eser için bkz.: Sahlan es-Sâvî, **Nehcüt'takdîs ve es'iletü ve ecvibe**, s. 31-70.

⁶⁴¹ İbn Sînâ'nın zorunlu varlık hakkındaki *O, akıl, akleden ve akledilendir*. ibaresi bazı eserlerin *O, bilgi, bilen ve bilinendir*. şeklinde (İbn Sînâ, **er-Risâletü'l-'Arşîyye**, s. 25), bazı yerlerde de *aşık, mâşuk ve aşk* olarak da geçmektedir. Bkz.: A.mlf., **Kitâbü'n-Necât**, s. 280-281.

⁶⁴² Şehristânî, **Musâra'a**, s. 68; a.mlf., **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîlâm**, s. 224, 225; a.mlf., **el-Mîle ve'n-nihal**, s. 570. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 280. Ayrıca bkz.: A.mlf., **Metafizik II**, s. 102; a.mlf., **er-Risâletü'l-'Arşîyye**, s. 24-25.

Nefsin akleden ve akledilen olması zâtta ve itibarda ikiliği gerektirmez. Soyut bir mahiyete sahip olduğu ve soyut mahiyetinde kendine ait olmasından dolayı O'ndan ikilik meydana gelmez. O'nun akleden ve akledilen olması da tabii ki çokluğu gerektirmez⁶⁴³.

O, her varlığın ilkesidir. İlkesi olduğu şeyi zâtından dolayı akleder. O, tam bir varlık olarak var olanların kendilikleri ile (bi'l-'ayân) ve oluş ve bozuluşa tabii olanların da türleri ile ve bunun vasıtası ile de şahısları ile ilkesidir. Değişenleri değişimleri ile birlikte akletmesi tutarlı olmaz. Bilakis O, her şeyi tümel bir tarzda akleder. Hiçbir tikel O'na gizli kalmaz ve O'nun zâtı da bilinenin değişmesi ile değişmez⁶⁴⁴.

O'nun eşyayı eşyadan dolayı bilmesi tutarlı olmaz. Aksi takdirde O'nun bilgisi edilgen olurdu. Bilakis eşya O'ndan dolayı bilinir ve O'ndan çıkar. O, bildiği ve sebebi olduğu bir şeyden dolayı tasvir edilemez. Bilakis varlığın sûreti kendisine varlığın imkânı geldikten sonra tasvir edilir. Dolayısı ile bütün mümkünlerdeki imkân onların maddesi gibi, varlık da sûreti gibidir. Zorunlu varlık, şerrin kaynağı olan imkân ve yokluk doğasından uzaktır⁶⁴⁵.

Zorunlu Varlığın bilgisi bağlamında İbn Sînâ'dan bu iktibasları yapan Şehristânî daha sonra eleştirilerine geçer. İbn Sînâ'nın ifadelerinde üç farklı çelişki bulunduğunu iddia eden Şehristânî ayrıca da zorunlu varlığın akletmesi ve yaratmasının aynı şey olmasını, O'nun tümel bir tarzda varlığı bilmesinin imkânını ve tikellere dair bilgisi gibi problemleri de tartışır.

⁶⁴³ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 68; a.mlf., **el-Milel ve'n-nihal**, s. 570-571. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 281. Ayrıca bkz.: A.mlf., **Metafizik II**, s. 103-104.

⁶⁴⁴ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 69; a.mlf., **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm**, s. 222; a.mlf., **el-Milel ve'n-nihal**, s. 571. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 283.

⁶⁴⁵ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 69-70; a.mlf., **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm**, s. 222; a.mlf., **el-Milel ve'n-nihal**, s. 571. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 283. Ayrıca bkz.: A.mlf., **İşaretler ve Tenbihler**, s. 168; a.mlf., **Metafizik II**, s. 104.

A- Birinci Çelişki: Basît Olan Zorunlu Varlığın Aynı Anda Akıl, Akleden ve Akledilen Olması

İbn Sînâ, zorunlu varlığın bilgisinden bahsederken önce “O’nun soyut bir varlık olduğuna itibar edildiğini söyleyip O’nun hakkında üç farklı itibarı yani akıl, akleden ve akledilen olduğunu ispatlamakta daha sonra da O’nun akleden ve akledilen olmasının itibarda çokluk gerektirmeyeceğini söylemektedir. Şehristânî’ye göre bu ifadeler birbirleri ile çelişiktirler⁶⁴⁶.

Şehristânî’nin İbn Sînâ’dan alıntılacağı bu ifadelerde iki kısım arasında bir uyumsuzluk gözlenmektedir. Burada onun iddia ettiği gibi ifadeler arasında çelişki var mıdır, yoksa bu ifadeler bir birleri ile çelişmeyecek şekilde de anlaşılabilir mi? Şehristânî önce üç farklı itibar sayılıp daha sonra da O’nda itibarların çokluğunun bulunmayacağını söylenmesini çelişki olarak değerlendirir ki bu da haklı bir itirazdır. Nitekim zorunlu varlığın akleden, akledilen ve akıl olarak kabul edilmesi üç farklı itibardır. Yani bu itibardaki çokluktur. Ayrıca İbn Sînâ’nın kendisi de bu üç farklı durumu üç itibar olarak kabul etmektedir. İbn Sînâ’nın ifadelerini Şehristânî’nin işaret ettiği şekilde okursak çelişkiyi kabul etmemiz gerekecektir. Ancak Tûsî’nin de işaret ettiği üzere bu ifadeler başka bir tarzda okunmalıdır. Şehristânî’nin yukarıda alıntılacağı ibarelerin ikinci kısmının *Kitâbü’n-Necât*’taki tam hali şöyledir: “Anladın ki nefsin akleden ve akledilen olması zâtta ve itibarda ikiliği gerektirmez.” Bu ibareleri Şehristânî, “O’nda itibarların çokluğu gerekmez” şeklinde anlamaktadır. Ancak ibareler açık bir şekilde O’nun akıl, akleden ve akledilen olması O’nda itibar ve zât bakımından çokluğu gerektirmez şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim ibarelerin devamı bu şekilde anlamayı haklı kılmaktadır. İbarelerin devamı: “Soyut bir mahiyete sahip olması ve soyut mahiyetin de kendine ait olmasından dolayı O’ndan ikilik meydana gelmez. O’nun akleden ve akledilen olması da tabîî ki çokluğu gerektirmez.” şeklindedir. Bu bakımdan Tûsî ibarenin “O’nun için iki itibar olmasını gerektirmez.” şeklinde değil de “Hem zâtta hem de itibarda iki olmasını gerektirmez” şeklinde olduğunu vurgularken haklıdır⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ Şehristânî, *Musâra’a*, s. 68. Krş., İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, s. 280.

⁶⁴⁷ Bkz.: Tûsî, *Musâri’u’l-Musâri’*, s. 115.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın, zorunlu varlık hakkında birbirinden farklı üç itibardan söz etmesini ve bunların da Zât'ta çokluk oluşturmadığını söylemesini teslise benzetir. Ona göre İbn Sînâ'nın zorunlu varlık ve O'na yönelik itibarlar hakkında söyledikleri Hristiyanların ilahi unsurla teslisi açıklamaları ve daha sonra da onu cevherlik bakımından bir, unsurlar bakımından üç olarak kabul etmeleri gibidir⁶⁴⁸. Şehristânî bu noktada değerlendirmelerin Zât'ta çokluğu gerekli kılmadığı şeklindeki bir karşı çıkışı kabul etmez. Ona göre zorunlu varlığın soyut bir mahiyete sahip olması ve O'nun mahiyetinin kendisi için olması dahi O'ndaki değerlendirmelerin çokluğunu göstermektedir. Oysaki bu noktada zorunlu varlığa yöneltilen bu değerlendirme ve itibarların O'nun zâtından kaynaklanan ya da Zâtının kurucu unsurları olan itibarlar olmayıp dışarıdan yüklenen itibarlar olduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Şehristânî'nin iddiası temelde itibarların Zât'ta çokluk oluşturduğu kabulüne dayanmakta ve bu itibarlar da teslisin uknumları ile eşleştirilmektedir. *Nihâyetü'l-ikdâm*'da da bu benzerliğe dikkat çekilerek filozofların teorileri ile Hristiyanlı inancındaki Baba – Oğul arasındaki ilişki tarzı dikkatlere sunulmaktadır. Bu eserde filozofların illiyet teorilerindeki illetin malûle ve zorunlu kılının (mûcib) zorunlu kılınana (mûceb) izafeti Hristiyanlıktaki Baba'nın Oğul'a izafetine benzetilir. Ona göre filozofların bu konularda söyledikleri Hristiyanların Baba ve Oğul hakkındaki inançları ile aynıdır⁶⁴⁹.

Şehristânî'nin burada söyledikleri onun bilhassa *Musâra'a*'daki genel tavrından farklılaşmaktadır. O, eserin genelinde analitik bir dil kullanmakta ve meselelerde İbn Sînâ ile açık bir tartışmaya girmekte, kendi haklılığını bu üslupla ortaya koymaya gayret etmektedir. Ancak yukarıda aktarılan ifadeler ise teknik bir tartışmadan ziyade bir itham ve mahkûm etme tavrını yansıtmaktadır. Bu tavır Gazzâlî'nin filozoflarla karşı tutumundaki kelamcı ve filozof kimliği ile filozoflarla

⁶⁴⁸ Bkz.: Şehristânî, *Musâra'a*, s. 82.

⁶⁴⁹ Bkz.: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, s. 178. Şehristânî, filozofların izafeti bir mana ve cevher üzerine eklemelenen bir araz olarak kabul etmelerinden hareket eder. Onun ilgili ifadeleri şöyledir: Sizler [filozoflar] izafetin bir mana ve cevher üzerine eklemelenen bir araz olduğunu ispatlamadınız mı? O halde bize Baba'nın Oğul'a izafeti ile illetin malûle olan izafeti arasındaki farkı söyleyiniz. İzafet, varlığı başka bir şeye kıyasla ortaya çıkan bir şeydir. Onun başka bir varlığı yoktur. Bu babalığın oğulluğa kıyaslanması gibidir... Hristiyanların Baba ve Oğul hakkındaki itikatları ile filozofların zorunlu kılan (mûcib) ile zorunlu kılınan (mûceb), illet ve malûl hakkında takdir ettikleri şeyler birbirinin aynıdır. Bkz.: A.y.

tartışması ve fakih kimliği ile de onları mahkûm etmesini hatıra getirmektedir. Şehristânî de kelamcı ve filozof yönü ile tartışırken Dinler Tarihçisi yönü ile Hristiyanlık üzerinden kurduğu bir bağlantı ile filozofları mahkûm etme gayretinde gözükmemektedir.

Dinler Tarihi alanındaki uzmanlığı ile de öne çıkan ve alandaki klasik dönemde kaleme alınmış şaheserlerden birinin yazarı olan Şehristânî'nin yukarıdaki ithamlarının Hristiyanlık hakkındaki yüzeysel bir değerlendirmeden kaynaklanmadığını kabul etmemiz gerekmektedir. Ancak o, filozofların itibarlar hakkında söylediklerini uknumlara benzetmekte ne derece haklıdır? Benzer şekilde Baba ve Oğul'un birbirine izafeti ile illet ve malûlun birbirine izafeti hangi derece benzeşmektedir? Tûsî, bunlar arasında ilişki kurulamayacağı kanaatindedir. Hatta bu konuda Şehristânî'yi İbn Sînâ'ya iftira etmekle (iftirâun ve bühtânun 'alâ İbn Sînâ) suçlar. Ona göre burada İbn Sînâ zorunlu varlığın zâtında çokluk bulunmadığını ifade etmek istemektedir. Tûsî ayrıca Şehristânî'nin itibarın anlamını farklı bir şekilde anladığına dikkat çekmek istercesine İbn Sînâ'nın itibardan ne kastettiğini açıklar. İtibar; bir şeyin başka bir şeye kıyasla alınmasıdır. Bu da zâtın dışında ve arazî bir şeydir. Tûsî'nin de ifade ettiği gibi zorunlu varlığın zâtında hakikatler bulunmaz. O'nun zâtının kurucu unsurları da yoktur ve hüviyeti zâtının aynıdır... Tûsî bu noktada Şehristânî'nin filozoflara yönelttiği ithamı tersine çevirir ve Eş'arîlerin üç ezeli sıfatın toplamını bir ilah kabul etmelerini Hristiyanların üç uknumun toplamını bir ilah kabul etmelerine benzediğini söyler⁶⁵⁰.

Bu meselede Şehristânî'ye karşı Gazzâlî'nin *Makâsıd*'daki ifadelerinden hareketle şunlar da söylenebilir: Bilinen, bilinen olmak itibarı ile bilen kendisi olduğunda onda bilgi, bilen ve bilinen birleşir (ittehâde). O halde Evvel kendisi ile bilendir, O'nun bilgisi ve bilinen de O'dur⁶⁵¹.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın metinlerinde geçen zorunlu varlığı soyut bir mahiyet olarak değerlendiren ifadeler ile O'nda bulunan üç farklı itibara işaret

⁶⁵⁰ Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 119-120. Tûsî'nin bu son kısım hakkındaki ifadeleri şöyledir: "Hristiyanlar, Eş'arîlerin üç kadîm sıfatının toplamını bir ilah yapmaları gibi baba, oğul ve kutsal olan üç sıfatın toplamını bir tek ilah olarak kabul etmektedirler." Bkz.: Tûsî, **a.g.e.**, s. 120.

⁶⁵¹ Bkz.: Gazzâlî, **Makâsidu'l-felâsife**, s. 227.

ettiğini iddia ettiği sözlerini inceleyip bunlarla Hıristiyanlıktaki teslis inancı arasında bağlantı kurduktan sonra zorunlu varlığın akıl, akleden ve akledilen olması konusunu inceler. Ona göre İbn Sînâ'nın bu sözlerinin ispatı yoktur. Onun bu konudaki yegâne dayanağı "O, mahiyetin akledilir olanıdır. Varlığın tabiat ve doğasının akledilmesi imkânsız değildir." sözleri olup Şehristânî bunu ispatı istenilenin delil olarak kullanılması (müsâdere 'ale'l-matlûb) olarak değerlendirir⁶⁵². Ayrıca Şehristânî, akletmenin aklın düşünülen şeyin sûreti ile şekillenmesi olduğunu, Allah'ın da sûret sahibi olmaktan ve düşünülmekten münezze olduğunu söyleyerek itiraz eder. Ona göre İbn Sînâ'nın Tanrı'nın bilen olduğunu ispatlamaya O'nun bilinen olduğunu ispatlama ile başlaması açık olanı kendinden daha kapalı olan bir şeyle izah etmeye benzemektedir⁶⁵³.

İbn Sînâ, zorunlu varlığın akledilmesini beşeri bir tecrübeden yola çıkarak izaha başlar. Bunu da kendinde tabiatların akledilmesinin imkânsız olmadığını bilmesi ile ifade eder. Öyle ise bu bir dayatma ya da ispatlanması istenilen şeyin delil olarak kullanılması değildir. Nihayetinde temel olarak alınan şey tecrübedir. İbn Sînâ'nın ilgili metni incelendiğinde burada akledilir olmanın temelde "zâtı itibari ile maddeden soyutlanma"ya dayandırıldığı dikkati çeker. Onun ifadesi ile bir şeyin akledilememesi ancak maddenin ya da maddenin eklentilerinin ona arız olması durumunda söz konusu olur. Çünkü bu durumda o, duyu organlarının ya da hayal gücünün nesnesidir. Kendi zâtı ile maddeden ve eklentilerinden soyutlanan her şey de zâtı itibari ile akledilir olmaktadır⁶⁵⁴.

Şehristânî ile İbn Sînâ felsefesinin bazı problemleri hakkında yazıştıklarını bildiğimiz Sahlan es-Sâvî *Es'iletü ve ecvibe* adlı risalesinde ilk soru olarak bir maddede bulunmaksızın var olanların akıl olarak kabul edilmesinin ve aklın bütün eşyayı akletmesinin delilinin ne olduğu sorununu ele alır. Şehristânî'nin de *Musâra'a*'da bu konuyu işlerken benzer bir soruyu dile getirmesi Sâvî'nin cevabını önemli kılmaktadır.

⁶⁵² Şehristânî, *Musâra'a*, s. 73. Ayrıca Bkz.: A.mlf., *el-Milel ve'n-nihal*, s. 569-570. Gazzâlî'de zorunlu varlığın akıl olmasının manasını tartışır ve eğer bundan kastedilenin eşyayı bilmekse bunun ispatı istenilenin delilde kullanılması olduğunu söyler. Krş., Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 211-212.

⁶⁵³ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 74.

⁶⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 280, 283.

Sâvî, sorunun ilk kısmı olan bir maddede bulunmaksızın var olanların akıl olarak kabul edilmesinin delili konusunda konu ve mahmul arasında nefiy ve isbat yönünden bir nispet kurulup mesele hakkında bir hükme varılmak istenildiğinde bu mahmulün hakikati ve mahiyetinin araştırılmasının daha sağlam bir sonuç vereceğinden hareketle öncelikle aklın hakikatini ortaya koyar. i- Aklın hakikati araştırıldığında onun soyut (mücerred) bir mahiyet olduğu görülür. Her soyut mahiyet akıldır ve her akıl da bu yönü itibari ile soyut bir mahiyettir. Bu durumda her soyut mahiyet akıl, her akıl da soyut mahiyettir denilebilir. ii- Akledenin (âkil) durumuna gelince; Akledenin soyut bir mahiyeti vardır. Akledendeki bu soyut mahiyet onun zâtında bir mahalde olmaksızın bulunur. O halde onun akleden olması aynı zamanda zâtı olan soyut mahiyetinden dolayıdır. Maddeden soyut olan her şeyin mahiyeti de soyuttur ve onun bu soyut mahiyeti başkası için değil zâtı içindir ve zâtıdır. O halde soyut olanın soyut bir mahiyeti vardır ki o da onun zâtıdır. Bu durumda her maddeden soyut olanın mahiyetinin soyutluğu kendisidir ve zâtı içindir (başkası için değildir), soyut olanın da soyut bir mahiyeti vardır ve o da kendisidir. O halde her soyutun soyut bir mahiyeti vardır ve o da ya zâtının kendisi ya da zâtı haricinde bir şeydir. Ancak her iki durumda da o şey akleden (âkil)dir. iii- Bu durumda her maddeden soyut olanın akleden (âkil) olması gerekir çünkü her soyutun bir zâtı vardır soyutun mahiyetinin de akledenin zâtı haricindeki bir şeye izafe edilmesi gerekmez. Bizden birimiz zâtını aklettiğinde o, akleden olmanın hakikati ile akledendir ve onun aklettiği şey zâtından başka bir şey değildir. Akleden, akledilen ve akıl bir tek şeydir⁶⁵⁵. Sâvî böylece maddeden soyut olmanın akıl olduğu ve aynı zamanda akıl, akleden ve akledilen olmanın hakikatini de ortaya koymuş olmaktadır. Sâvî'nin ifadesi ile bu şu şekilde de ortaya konulabilir: “Her maddeden soyut olanın bir zâtı vardır. Onun zâtı da soyut bir mahiyettir ki o da akleden (âkil)dir. O halde her maddeden soyut olan akledendir.”⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ Sahlan es-Sâvî, “Risâltü Es’iletü ve ecvibe”, **Risâletâni fi’l-manatık ve’l-felsefe: Nehcü’t-takdîs ve Es’iletü ve ecvibetü** içinde, s. 73-74.

⁶⁵⁶ Bkz.: Sahlan es-Sâvî, **a.g.e.**, s. 75. Sâvî, delilin ikinci yönü olan aklın bütün eşyayı akletmesinin delilini de akli suretlerle mukarenet kurmasının imkansız olmamasına dayandırır. Onun kendisi ile mukarenet kurması imkânsız olmayan her şeyi akleden olması gerekmektedir. bkz.: Sahlan es-Sâvî, **a.g.e.**, s. 75.

Şehristânî'nin zorunlu varlığın düşünülen olamayacağını akletme konusunda yaptığı tanımdan hareketle ortaya koymasına gelince; o, bu noktada “aklın düşünülen şeyin suretiyle şekilleneceği” çıkarımına dayanıyordu. Oysaki söz konusu zorunlu varlık olduğunda düşünülen ve düşünen aynıdır. Burada bir ikilik olmadığı için bu zorunlu varlığın zâtında, kendisinin sahip olduğunun dışında yeni bir biçimlenmeye neden olmayacaktır. Bu durumda zorunlu varlığın düşündüğü şey nihayetinde kendi sûreti olacaktır. Burada “sûret”le kastedilen ise mümkün varlıklardaki anlamı ile yani heyûla ile birlikte var olan suret olmayıp zorunlu varlığın kendi hakikatidir. Yani zorunlu varlık burada kendi hakikatini düşünmektedir. Şehristânî'nin çıkarımı doğrultusunda hareket ettiğimizde de O, kendi hakikati ile şekillenecektir.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın akleden olması ile ilgili ifadelerindeki soyutlanmayı akleden olmak için yeterli görmez. Ona göre bu soyutlanma cisimlikten, cevher ve arazın niteliklerinden soyutlanması gibidir. Dolayısı ile cisimlikten, cevher ve araza ait olan niteliklerden soyutlanma ile akleden olunmadığı gibi maddeden soyutlanma –bu aynı zamanda olumsuzlama (selb)dır- ile de akleden olunmaz⁶⁵⁷.

Şehristânî'nin bu ifadeleri Gazzâlî'nin de *Tehâfüt*'te akledilen olmak için sadece maddeden soyutlanmayı yeterli bulmayan ifadeleri ile benzeşmektedir. Gazzâlî, maddenin varlıkları bilmeye engel olmasını kabul etmekte, ancak bilmeye/bilinmeye engel olan şeyin sadece madde olmadığını, onunla birlikte başka engelleyicilerin de bulunması gerektiğini söylemektedir. Bunu da şartlı kıyasın kuralları çerçevesinde getirdiği bir izahla temellendirir⁶⁵⁸. Şehristânî de

⁶⁵⁷ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 77-78; a.mlf., **Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm**, s. 224.

⁶⁵⁸ Bkz.: Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 212-213. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın konu hakkındaki ifadesini bileşik şartlı kıyas düzenine sokarak inceler. Buna göre ifade *Eğer o şey maddede ise eşyayı bilmez. Bu şey maddede değildir. O halde eşyayı bilir.* şeklinde düzenlenecektir. Bileşik şartlı kıyaslarda tâlinin onaylanmaması ve mukaddemin onaylanması sonuç verirken bu iki mod haricinde kalan tâlinin onaylanması ve mukaddemin onaylanmaması şeklinde kurulacak kıyaslar sonuç vermez. Gazzâlî'nin yukarıdaki uyarlaması dikkate alındığında İbn Sînâ'nın önermesi mukaddemin onaylanmaması şeklinde olmaktadır ki bu da bileşik şartlı kıyasların kuralları çerçevesinde sonuç vermez. İbn Rüşd burada Gazzâlî'nin kıyası yanlış kurduğu kanaatindedir. Ona göre şartlı kıyaslarda küçük önerme ve gereklilik (luzûm) bir ya da daha fazla yüklemli önerme ile açıklandığında doğru olur. Buna göre ifade *Akledilmeyen şey maddede olursa maddede bulunmayan aklediyor demektir.* şeklinde olmalıdır. Şartlı kıyasın kuralları bu öncüle uygulandığında İbn Sînâ'nın ifadesinin doğruluğu görülecektir. Bkz.: İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, c. II, s. 659.

akledilememe nedeni olarak maddenin olabileceğini ancak bununla birlikte başka engellerin de bulunması gerektiğini söylemektedir. Ancak bunu, Gazzâlî'nin yaptığı gibi şartlı kıyasların tahlilinden hareketle açıklamaz. Hissedilir olanın (mahsûs) maddede bulunması itibarı ile akılda yerleşmediği gibi akledilir olanın da (m'akûl) maddede bulunmamak itibarı ile histe yerleşmediğini söyleyerek temellendirir⁶⁵⁹. Şehristânî'nin bu açıklamasına göre zorunlu varlığın aklettiği şey maddede olsa bile O, bu şeyi yine aklederdi. Çünkü o şeyin akledilmesinin sebebi onun maddede bulunmaması değildir. Nitekim akledilir olan şeyler histe bulunmazlar.

Şehristânî'nin dile getirdiği bu sorunu da Sâvî'nin ifadeleri doğrultusunda ele alabiliriz. Sâvî'de nefsin eşyayı akletmesinin yegâne engelleyicisi olarak maddenin olduğunun ispatını isteyen bir soru bağlamında konuyu ele almaktadır. Sâvî burada ifade edilen sorunu şöyle anlamayı teklif eder. Madde nefsin idrak etmesini engelleyemez, çünkü nefis zâtı ve kuruluşu (kivâm) itibarıyla maddi değildir ve bundan dolayı da maddi olmayan şeyleri akleder. Maddilik yönleri maddeden uzaklaştırıldığında madde de kendi nefsinin idrak eder⁶⁶⁰.

Sâvî bu tür itirazlardaki maddiliği engelleyici olarak kabul eden ifadeleri onaylar ancak maddenin kendinden dolayı engelleyici olmasını kabul etmeyip maddi yönlerden izole edilmesi ise akledici olabilmesinin kabulünün reddeder. Çünkü maddilik onun tabii yönüdür. Eşyanın akledilmesinde maddilikten başka bir engel olmamasının deliline gelince; Sâvî bunu bir önceki mesele ile irtibatlandırır. Orada maddeden mücerret olmanın akıl olmayı gerektirdiği ve akleden olmak için de bundan başka bir engel bulunmadığı söylenmişti. Madde haricinde akletmeyi engelleyen bir şey düşündüğümüzde bu durumda öncelikle maddeden soyut olmak akıl olmak için yeterli olmayacaktır. Oysaki bir önceki delilde maddeden soyut olan her şeyin akıl olduğu ortaya konulmuştu. Akıl olmanın hakikati soyut mahiyet olmakla birlikte akleden olmanın hakikati de kendisinde soyut bir hakikatin bulunmasıdır. Maddeden soyut bir hakikat bulunduğunda onu nefsinin hakikatinden engelleyen bir şeyin bulunduğu nasıl düşünülebilir? İnsanlığı (el-insâniyye) insanlıktan engelleyecek bir engel bulunmayacağını da gösterdiği gibi hakikatleri de

⁶⁵⁹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 75-76.

⁶⁶⁰ Sahlan es-Sâvî, **a.g.e.**, s. 76.

hakikatlerinden engelleyecek bir engelleyici olamaz. Akleden de maddeden soyut olanın kendisi olduğunda onda onun kendisi ya da başkası olan her hangi bir fazlalık olmaksızın maddeden soyut olanın kendisi olur. Onu da bu hakikatinden engelleyecek her hangi bir şey düşünülemez⁶⁶¹. Sâvî'nin de sözlerinde ortaya konulduğu gibi eşyanın akledilmesinde madde haricinde bir engel kabul edildiğinde bir önceki soru bağlamında ortaya konulanlar veri olarak kabul edilip harekete geçildiğinde aklın hakikatinin akıl olmaması gibi garip bir durumu ortaya çıkaracaktır ki bunun da kabul edilmesi mümkün değildir.

B- İkinci Çelişki: Zorunlu Varlığın Akletmesi ve Yaratması Arasındaki İlişki

Şehristânî, İbn Sînâ'nın ifadelerinde zorunlu varlığın bilgi ve yaratmasının birbirine nispeti arasında üç farklı durum bulunduğu kanaatindedir. Ona göre İbn Sînâ, "O, her varlığın ilkesidir ve ilkesi olduğu şeyi de Kendi Zât'ından dolayı akleder." derken yaratmayı bilginin önüne almış, "O'nun akletmesi ve bilgisi edilgen değil etkindir." derken de bilgiyi yaratmanın önüne almıştır. Başka bir ifadesinde de "O'nun akletmesi yaratması, yaratması da akletmesidir." diyerek akıl ve yaratma arasındaki ikiliği ortadan kaldırmıştır. Şehristânî'ye göre bu ibareler birbirleri ile açık bir şekilde çelişmektedirler⁶⁶². Zorunlu varlık önce akledip sonra yaratmakta mı yoksa önce yaratıp sonra akletmekte midir? Yoksa O'nun akletmesi ile yaratması aynı mıdır?

Eğer önce akledip sonra yaratıyorsa bu durumda yaratılanın yaratılmadan önce O'nunla birlikte takdiri bir varlığının bulunduğunu kabul etmek gerekecektir. Yok, eğer önce yaratıp sonra aklediyorsa O'nun bilgisi etkin değil edilgen olacaktır. Eğer akletmesi ve yaratması birlikte/aynı anda (me'ân) ise aklettiğini yaratması ve yarattığını da akletmesi söz konusu olmayacaktır. Eğer O'nun akletmesi yaratması, yaratması da akletmesidir denilirse bu durumda akletme ve yaratma lafızları eş anlamlı olacaklardır ki bu da O, kendi zâtını akletti denildiği zaman kendi zâtını

⁶⁶¹ Sahlan es-Sâvî, **a.g.e.**, s. 77.

⁶⁶² Şehristânî, **Musâra'a**, s. 70-71.

yarattı demek olacaktır. Benzer şekilde yaratmanın da akletme gibi tümel veya tikel olabileceğini kabul etmek durumunda kalınacaktır⁶⁶³.

İbn Sînâ'nın bu ibarelerinin değerlendirilmesi sudûr teorisinin de gerisinde yer alan illiyet teorisini ve zorunlu varlığın bilgisinin etkin bilgi olmasını aynı anda göz önünde bulundurmayı gerektirmektedir. Zorunlu varlığın bilgisi etkin bir bilgi olmasından dolayı illiyet teorisindeki fâil illet gibi düşünülebilir. Buna göre mümkün varlığın sebebi zorunlu varlığın bilgisi olacaktır. Bilgi de İbn Sînâ'nın sıfatlar konusundaki fikirleri düzleminde hareket edildiğinde Zât'tan farklı olamayacağı için⁶⁶⁴ bilgi ve bilinen arasında zamansal bakımdan bir öncelik söz konusu olmayacaktır. Burada bilgi ve yaratma arasında öncelik ve sonralık zamansal değil ancak ontolojik bakımdan söz konusu olacaktır. Bu noktayı göz önünde tutarak yukarıda İbn Sînâ'nın metinlerinden aktarılan ifadelere döndüğümüzde ilk ibarede yer alan *ilke (mebde')* olarak söz konusu olan önceliği zamansal öncelik değil de ontolojik bir öncelik olarak kabul etmek gerekmektedir. Diğer iki ibarede de bilginin etkinliği öne çıkarıldığından bunlar arasında da bir çelişki söz konusu olmadığı görülecektir.

Şehristânî'nin "O'nun akletmesi yaratması yaratması da akletmesi ise O zâtını akletti denildiği gibi O, zâtını yarattı denilmek zorunda kalınacaktır" şeklindeki itirazına gelince; İbn Sînâ'da zorunlu varlığın yaratması O'nun fâil illet olması itibariyledir. Fâil illet olmanın manası ise kendi zâtı haricinde bir varlık vermektir. Öyle ise zorunlu varlık için O kendi zâtını yarattı ibaresi uygun düşmeyecektir. Zorunlu varlığın kendi zâtını akletmesinin anlamı kendi zâtını bilmesi, zâtından gâfil olmaması anlamındadır. Burada bilen de bilinen de zâtın kendisidir. Burada bir ikilik yoktur. O'nun zâtını yaratması ise zâtında bir yönün diğer bir yönü var kılması şeklinde anlaşılabilir ki bu da İbn Sînâ felsefesi açısından geçerli bir sonuç değildir. İbn Sînâ'da O'nun zâtının bilgisi kendi zâtının değil de

⁶⁶³ Bkz.: Şehristânî, **Musâra'a**, s. 79-80.

⁶⁶⁴ İbn Sînâ felsefesinde sıfatlar zâtla çokluk oluşturmayacak şekilde O'nunla aynı kabul edilmiştir. Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik** II, s. 113-114; a.mlf., **Kitâbü'n-Necât**, s. 287; a.mlf., **er-Risâletü'l-'Arşîyye**, s. 21, 23-24.

zâtı haricindeki mümkünlerin varlık sebebidir. Bu noktada da Tûsî'nin de işaret ettiği gibi akletme yaratmadan daha genel bir anlama sahip olmaktadır⁶⁶⁵.

1- Zorunlu Varlığın Akletmesi ve Yaratması Aynı Şey Olabilir mi?

Şehristânî, İbn Sînâ'nın düşünme biçimine göre zorunlu varlığın akletmesi ile yaratmasının farklı olması gerektiği kanaatindedir. Bunu İbn Sînâ'nın şu sözlerinden çıkarır: “O, tam olanları kendi özleri ile akleder. Oluş ve bozuluş âlemini de türleri ile türler vasıtası ile de bireyleri (eşhâs) akleder.” Şehristânî, özler (‘ayan) ve bireylerin (eşhâs) yaratıldığını türlerin ise yaratılmayıp sadece akledildiklerini söyleyerek buna itiraz eder. Eğer akletme ve yaratma aynı anlamlı, yani birisi diğerinin yerine kullanılabilecek kavramlar ise türlerin tümel bir şekilde akledildiklerinden dolayı tümel bir şekilde de yaratılmaları gerekecektir⁶⁶⁶.

Şehristânî'nin hareket noktası, İbn Sînâ felsefesinde yaratma ve akletmenin eş anlamlı olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın akletmesinin O'nun yaratması olduğunu yani O'nun bilgisinin etkin olduğunu biliyoruz. Ancak burada yaratma ve bilmenin Şehristânî'nin dile getirdiği tarzda aynı anlamda olduğu hatta birbirlerinin yerine kullanılabilecekleri manası çıkarılabilir mi? Bir defa lafızların tek bir mana için vaz edildikleri kuralından hareket edildiğinde yaratma ve akletmenin birbirlerinin yerine geçen kavramlar olduğu kabul edilemez. Öyle ise bunlar arasında kesinlikle bir farklılık olmalıdır. O da her iki kelimenin de kapsam olarak aynı olmaması, akletmenin yaratmayı da içerecek şekilde daha geniş kapsamlı olmasıdır. Şehristânî'nin ifadesindeki *türlerin yaratılmadığı* ifadesine gelince; bu savunulması felsefî açıdan ciddi sıkıntılar doğuracak bir ifadedir. Nitekim Tûsî'nin de işaret ettiği üzere türlerin yaratılmadığını söylemek ya türlerin “yok” olduğunu söylemek ya “zâtları ile zorunlu” olduğunu söylemek ya da oluş ve bozuluşa tabi olduklarını söylemektir. Bu seçeneklerden herhangi birinin kabulü ise ciddi felsefî mahzurlar

⁶⁶⁵ Tûsî, **Musâri ‘u’l-Musâri**, s. 130.

⁶⁶⁶ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 79-80. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 283.

taşımaktadır. Oysaki İbn Sînâ'nın konudaki görüşü türlerin akılda düşünülen tümeller olarak (külliyyâtün m'akûletün fi'l-'akl) ve akıl dışında ise ayanda tabiatlar olarak yaratıldıkları şeklindedir⁶⁶⁷.

2- Zorunlu Varlık Tümel Bir Tarzda Varlığı Bilebilir mi?

Mümkün varlıklar için bilme söz konusu olduğunda bu doğrudan tikellerle ilgili bir meseledir. Duyu organlarımız ve faal aklın aktif yer aldığı ve aynı zamanda edilgen ve zamanî bir süreçte gerçekleşen bilmenin zorunlu varlığa da uygulanması mümkün değildir. Mümkünler âlemi zorunlu varlığın bilgisinin dışında bırakılamayacağından dolayı burada başka tarz bir bilme söz konusudur. Bu tarz hem mümkünleri zorunlu varlığın bilme nesnesi kılacak hem de O'nun bilgisini zamânî, değişken, edilgen vs. insanî bilme tarzı ve araçlarından tenzih edecek şekilde olmak durumundadır. Aksi bir durumun, İslâm'ın Tanrı inancı akılda hazır tutulduğunda, Tanrısal bir bilme olarak nitelendirilmesi mümkün gözükmemektedir. İbn Sînâ, kozmolojisi ile de bağlantılı bir şekilde ele aldığı bu konu üzerinde ehemmiyetle durmuştur. O, yukarıda işaret edilen mahzurları göz önünde tutarak geliştirdiği teorisinde zorunlu varlığın bilmesinin tikelleri de kapsayan, tümel tarzda bir bilgi olduğunu söyler⁶⁶⁸. Zorunlu varlığın bilme şeklini izah eden bu teoride hayatî bir niteliğe işaret eden zorunlu varlığın bilgisinin Zâtî olduğu kabulünü sürekli zihinde hazır bulundurmak gerekmektedir. Bu hassas noktanın ihmali, teoriyi eleştiriler karşısında önemli bir silahtan mahrum edecektir. Şehristânî de zorunlu varlığın bilgisinin tikel olamayacağını kabul etmektedir. Ancak o, aşkın varlığa ait bilginin tümel olarak nitelendirilmesine de karşıdır. Ona göre Yaratıcı'nın bilgisi tümel ya da tikel şeklinde ifade edilen türlerin dışında bir bilgidir⁶⁶⁹.

İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın bilgisinde değişiklik meydana gelmesi kabul edilemez. Bundan dolayıdır ki O'nun değişenleri değişimleri ile birlikte

⁶⁶⁷ Tûsî, **Musâri 'u'l-Musâri'**, s. 131.

⁶⁶⁸ Fazlur Rahman, İbn Sînâ'nın bilgi teorisini hem dinin taleplerine hem de kendi felsefenin taleplerine hak ettiği yeri veren zekice kurgulanmış bir teori olarak değerlendirir. Bkz.: Fazlur Rahman, **İslam**, s. 183.

⁶⁶⁹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 84.

akletmesi mümkün değildir. O'nun bilgisi ancak tümel bir tarzda olabilir⁶⁷⁰. Şehristânî, zorunlu varlığın tam bir varlıkla var olanların ilkesi olduğu ve bunun da O'nun zâtında çokluk meydana getirmediği kabul edildiğinden dolayı onların değişmelerini de kendisi değişmeksizin bilmesi gerektiğinin kabul edilmesi durumunda kalınacağı kanaatindedir. Oysaki İbn Sînâ'ya göre O, doğrudan sadece İlk Akıl'ın ilkesi olabilir. Bundan dolayı da İlk Akıl'ın aracılığı olmaksızın tam bir varlıkla var olanları doğrudan yaratması söz konusu değildir⁶⁷¹. Şehristânî bu noktada bilme ve yaratma arasındaki ilişkiyi dikkate sunar. O, ayrıklar (mufârakât) diye de isimlendirdiği tam bir varlıkla var olanların İlk Akla nispetinin fertlerin (eşhâs) türlere nispeti gibi olduğu kanaatindedir. Türlerin önce kendi türlükleri ile bulunup (var olup) sonra fertlerin var olmaları mümkün değildir. Oysaki türlerin önce kendi türlükleri ile akledilmeleri sonra da fertlerin akledilmesi mümkündür⁶⁷². Buna göre zorunlu varlık mümkünleri aklederken önce türleri sonra da fertleri ya da önce ilk akılı sonra da ayırık akılları aklederken, yaratma da önce fertlerin sonra da türlerin olması gerekmektedir.

Şehristânî, zorunlu varlığın bilgi nesnelerini tümel bir şekilde bilmesini mümkün görmez. İbn Sînâ, bilinenin değişmesi ile bilen de bilgisinde dolayısı ile de zâtında değişiklik meydana geleceğini söylüyordu. Şehristânî de bu noktadan hareket eder ve eğer bilinenin değişmesi bilen zâtında değişime neden oluyorsa bilinenlerin çoğalmasının da bilgide dolayısıyla da bilen zâtında çokluğa neden olması gerektiğini söyler. Bundan dolayıdır ki zorunlu varlığın ancak tek bir şeyi bilebileceğini söylemek gerekecektir⁶⁷³.

⁶⁷⁰ Bkz.: İbn Sînâ, **Metafizik** II, s. 105. Ayrıca Bkz.: A.mlf., **Kitâbü'n-Necât**, s. 283. Ayrıca Krş., Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, s. 571-572; a.mlf., **Nihâyetü'l-ikdâm fi 'îmi'l-kelâm**, s. 224.

⁶⁷¹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 80.

⁶⁷² Şehristânî, **Musâra'a**, s. 80.

⁶⁷³ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 84-85. Şehristânî bu noktada İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın tikelleri bilme tarzını izah için kullandığı güneş tutulması örneğini değerlendirmeye alır. Şehristânî'ye göre zorunlu varlığın bilgisi tabîi ve zorunlu olduğundan tikeller de tümellerin altında tabîi ve zorunlu olarak bulunurlar. Tanrı'nın güneş tutulması konusundaki bilgisi tutulma öncesi, tutulma anı ve tutulma sonrası bilme şeklinde zamanî bir bilme değildir. O, güneş tutulmasını tutulma olmadan önce değişmeyen ve tümel olan tek bir bilgi ile bilmektedir. Buna göre Tanrı'nın bilgisi özel bir anda meydana gelen güneş tutulmasının bilgisi değildir. Bkz.: Şehristânî, **Musâra'a**, s. 81-82. Zorunlu varlığın tikeller hakkındaki bilgisi konusunda İbn Sînâ tarafından ortaya konulan ve kendinden sonra sıklıkla konu bağlamında gündeme getirilen güneş tutulması örneğini Gazzâlî'nin inceleme ve

İbn Sîna zorunlu varlığın bilgisinde herhangi bir değişimi kabul etmemektedir. O, zorunlu varlığın değişenleri değişmelerinden dolayı ya da eşyayı eşyadan dolayı bilemeyeceğini söylerken bunu Şehristânî'nin iddia ettiği gibi sadece zorunlu varlığın zâtında meydana gelecek değişim ya da çokluktan kaçmak için söylemez. İbn Sînâ'nın ifadelerinin böyle bir sonucu vardır ancak onun bu ifadesi zorunlu varlığın bilgisi konusundaki genel teorisinin sonucudur. Tanrı'nın bilgisi kendi Zât'ından kaynaklandığı ve etkin bir bilgi olduğundan O'nun, varlıklarına sebep olduğu eşyayı eşyadan dolayı bilmesi söz konusu olmamaktadır. Aksi durum, O'nun bilgisini bilinenlere göre şekillenen edilgen bir hale getirecektir. Oysaki İbn Sînâ'ya göre eşyanın illeti Tanrı'nın bilgisidir.

Şehristânî yukarıda bilinenlerin çokluğunun bilgide de çokluğu gerektireceğini iddia etmektedir. Bunu Gazzâlî'nin diliyle ifade edersek, “Bilinenler çok olmaları itibari ile birçok bilgiyi gerektirirler. Birçok bilineni ayrıntılı bir tarzda tek bir bilgi ile bilmekse imkânsızdır.”⁶⁷⁴ Bu da Zât'ta çokluğu gerektirmektedir.

Şehristânî, tümel bilme tarzını mümkünlerden hareketle izah etmekte ve dolayısı ile de O'nun bilgisini edilgenleştirmektedir. Zorunlu varlığın bilgisini bilinenlerden hareketle kavrama yoluna gitmektedir. Oysaki İbn Sînâ'nın zorunlu varlık için bahsettiği tümel bilme tarzı tersi bir seyir izler. Zorunlu varlık “evvel”dir ve bundan dolayı da bütün mümkünlerin ilk ilkesidir. Her şeye kaynaklık ettiğinden dolayı da O'nun zâtında bilinenlerin değişmesi ile değişecek ya da bilinenlerin çoğalması ile çoğalacak yeni bir durum ortaya çıkmaz⁶⁷⁵. Çünkü O'nun bilgisi her

değerlendirmeleri için bkz.: Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 224-227, 229-231. Ayrıca bkz.: Rıza Se'âde, **Müşkiletü's-sırâ' beyne'l-felsefeti ve'd-dîn**, s. 129-130.

Sahlan es-Sâvî de daha öncede değindiğimiz risâlesinde üçüncü soru olarak nefsin, sınırları ve hakikati itibari ile çok olan küllileri nasıl tek bir defada bildiği sorusunu ele almaktadır. Ancak risâlenin bu bölümde meydana gelen kopukluklar onun cevabını değerlendirmemize imkân vermemektedir. Bkz.: Sahlan es-Sâvî, **a.g.e.**, s. 78-79.

⁶⁷⁴ Gazzâlî, **Makâsidü'l-felâsife**, s. 228.

⁶⁷⁵ Zorunlu varlığın bilgisinde değişme olmayacağı vurgusu İbn Sînâ'nın bu meselede öne çıkardığı noktalardan birisidir. Zorunlu varlığın bilgisinin değişmeyen bir tarzda olması O'nun bilme tarzını insana ait olan bilme şeklinden ayırma noktasında önemlidir. İnsana ait bilme irade ve tecrübeyle ilgili iken İbn Sînâ'nın Tanrı'ya atfettiği bilme zorunlu bir tarzdadır. Zorunlu ve etkin olan bir bilmenin bilinenden dolayı değişmesi ise açık bir tutarsızlık olacaktır. Ayrıca irade ile ilgili bahiste de vurgulandığı gibi İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın iradesinden anladığı şey kelâmcıların anladığından çok farklıdır. Onun Tanrı'ya atfettiği irade her an her şeyi istediği tarzda değiştirme serbestiyesi şeklinde değildir. Ayrıca bkz.: Aygün Akyol, **a.g.m.**, s. 125.

şeyin kaynağı ve varlık sebebidir. Şehristânî'nin eleştirisi ancak zorunlu varlığın var olmalarına sebep olmadığı mümkün varlıkların kabulü ile geçerli olacaktır. O'nun varlıklarına sebep olmadığı mümkünleri sonradan bilmesi O'nun bilgisinde ve Zâtında değişime ve çokluğa sebep olabilecektir. Oysaki İbn Sînâ'nın varlığı kavrayış tarzı zorunlu varlığın rağmına ya da O'ndan ayrı var olan varlıklara yer vermez. Bütün var olanların İlk Mebdei olan zorunlu varlığın eşya hakkındaki bilgisi eşyadan dolayı bir bilgi değil, kendi Zât'ından dolayı olan bir bilgidir⁶⁷⁶.

Şehristânî, zorunlu varlığın bilgisinin etkin bir bilgi olmasını, bilgiyi zamanî yönden bir değerlendirmeye ele alarak ve etkin bilme tarzından dolayı O'nun varlıkları var olmadan önce, olduklarında ve sonrasında bilmeyeceğini söyler. Bilinenin bilgiye tâbi olduğu bu tarzda, zorunlu varlığın var olanlarla ilgili bilgisi onları yaratmasıdır. Buradan hareketle Şehristânî, zorunlu varlığın kendi zâtını bilmediğini ve kendi zâtını yaratmadığını dolayısı ile de var olanlarla ilgili bilgisinin etkin ancak kendisi hakkındaki bilgisinin pasif olacağını söyler⁶⁷⁷.

Şehristânî'nin bu değerlendirmesi zorunlu varlığın bilgisinin zamanî açıdan değerlendirilmesidir. Bu değerlendirme zorunlu varlığın bilgisini zamanî kılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre ise zorunlu varlığın bilgisi zaman dışıdır. O, var olanları zamanla kayıtlı olmaksızın bilir. “Öncelik”, “sonralık” ve “beraberlik” gibi ifadeler zamanî ifadeler olup zorunlu varlığın bilgisini niteleyen kategoriler olamaz. Gazzâlî'nin izahı ile Evvel'in bilen olması O'nun bütün bilinenlere tek bir nispetle nispet edilen basit bir halde olması demektir. Yani O, bütün varlıklarla ilişkili olan basit bir haldedir⁶⁷⁸.

⁶⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 283; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 97. Zorunlu varlığın var olanlara dair olan bilgisinin kendi Zât'ından kaynaklandığı ve edilgen olmadığı yani var olanlardan hareketle oluşmuş bir bilgi olmadığını göz önünde bulundurmak O'nun bilgisini açıklama noktasında önemli bir noktayı işaret eder. Nitekim Şehristânî'nin eleştirilerinden bir kısmı bu nokta ile ilgilidir. Yukarıda işaret edilene ilaveten onun *Nihâyetü'l-ikdâm*'da dile getirdiği eleştirisi de bu konu ile ilgili olarak ele alınmalıdır. O, mezkur eserinde zorunlu varlığın bilgisinin tümel olamayacağını söylerken hüküm vermenin tikellerle ilgi bir mesele olduğu ve tikelleri bilmeyen bir Tanrı'nın da hüküm sahibi olamayacağı dolayısı ile de O'nun bilgisinin tümel olduğunun savunulamayacağını söylemektedir ki bu da yukarıda işaret edildiği gibi zorunlu varlığın ilmini edilgen bir tarzda anlama ile ilgilidir. Bkz.: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîlâm*, s. 223-224, 231-232.

⁶⁷⁷ Şehristânî, *Musâra'a*, s. 86-87.

⁶⁷⁸ Gazzâlî, *Makâsidü'l-felâsife*, s. 230.

Şehristânî'ye göre zorunlu varlığın bilgisinin tümel bir bilgi olduğunu söylemekle O, zaman dışı kılınmış olmaz. Şehristânî, bilginin bazen zaman dışı ve tümel bir tarzda olabileceğini söyler ancak bunun nasıl gerçekleştiğine dair bir analiz de yapmaz⁶⁷⁹.

Zorunlu varlık en üstün ve en mükemmel varlık olduğundan, O'nun bilme tarzı da böyle olmak durumundandır. Bu noktada O'nun bilmesi insan ve diğer idrak sahiplerinin bilgisinden daha üst bir bilgi olacaktır. İbn Sînâ'ya göre her türlü eksiklikten yüce olan zorunlu varlığa has bilme tarzı küllî/tümel bir şekilde bilmedir. Tümel bir tarzda bilme ile Tanrı, bilinenleri en mükemmel şekilde bilmektedir. Bu bilme tarzı "kendisi bir ve değişmeyen olan zorunlu varlığın" bir ve değişmez bilme şeklidir⁶⁸⁰.

3- Zorunlu Varlık Tikelleri Bilir mi?

Zorunlu varlığın bilgisi konusunda gündeme en fazla getirilen ve filozoflara yönelik eleştirilerin de merkezinde bulunan mesele, zorunlu varlığın tikellere dair bilgisidir⁶⁸¹. Kendisi mutlak anlamda Basît ve Bir olan Tanrı'dan ancak bir şey çıkabilir. Bu çıkmanın/taşma sebebi O'nun etkin bilme tarzıdır. Çıkan şeyin bir olmasının nedeni Tanrı'nın da bir olmasıdır. Diğer var olanların varlık kazanmaları aracı akıllar vasıtası ile olur. Kendisi İlk İlke, değişimden münezze ve aşkın varlık olan Tanrı tikelleri bilir mi? Bilirse nasıl bilir? Bu problem İbn Sînâ sonrası dönemde İslam İlahiyatı ile ilgilenen düşünürlerin zihinlerinde önemli bir yer edinmiştir. İbn Sînâ felsefesine yöneltilen eleştirilerin odaklarından birisi de, onun aksini iddia etmesine rağmen, zorunlu varlığın tikelleri bilmemesinedir⁶⁸². Bu, Şehristânî'den önce Gazzâlî tarafından İslam Felsefesinin gündemine taşınmış bir meseledir. O, İbn

⁶⁷⁹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 90-91.

⁶⁸⁰ Bkz.: Aygün Akyol, **a.g.m.**, s. 125.

⁶⁸¹ Konuya bu denli önem verilmesinin nedenleri arasında dinde Allah'ın ölüm öncesi ve sonrası hayatı bilmesi ve hayatımızda vuku bulan olayların O'nun tarafından gözlemlendiğinin vurgulanması önemli bir yer işgal eder. Bkz.: Oliver Leaman, **An Introduction to Medieval Islamic Philosophy**, Londra, Cambridge University Press, 1985, s. 115.

⁶⁸² Bkz.: Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", **Dîvân İlmi Araştırmalar**, İstanbul, sy., 20, yıl: 2006/I, s. 99-118.

Sînâ felsefesi doğrultusunda hareket edildiğinde Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği kanaatindeydi⁶⁸³. Gazzâlî bu noktada filozoflar tarafından Tanrı'nın iradesinin törpülediğine inanıyordu⁶⁸⁴. Bu kanaat Şehristânî tarafından da paylaşılmaktadır. Tanrı'nın tikellere dair olan bilgisinin tümel bir tarzda olduğu kabul edilse bile bu, Tanrı'nın tikelleri oldukları hal üzere bildiğini göstermeye yetmeyecektir. O, Tikellerin tümellerin altında yer almasının “zorunlu” ve “tabîi” bir şekilde olduğu çıkarımından hareket eder⁶⁸⁵. Eleştirisine temel oluşturan bu çıkarım da Gazzâlî'nin

⁶⁸³ Gazzâlî'nin bu tavrı gerek Şehristânî gerekse de Fahrettin Râzî gibi klasik dönem filozofları arasında gerekse de Macit Fahri, Luis Gardet, Beatrice H. Zedler gibi modern dönem araştırmacıları arasında birçok paydaş bulmuştur. Daha detaylı bilgi için Bkz.: Rahim Acar, **a.g.m.**, s. 99-101.

⁶⁸⁴ Gazzâlî'nin zorunlu varlığın tikellere dair bilgisi konusunda odaklandığı noktalar zorunlu varlığın bilgisindeki değişme ve tümel bilme tarzı sonucu insan fiillerinin bilinmemesi ve bunun doğuracağı teolojik sonuçlar, bu düzlemde güneş tutulması örneğinin incelenmesi, Tanrı'nın kendi zâtı hakkındaki bilgisi gibi meselelerdir. Bu meselelerin bir kısmına Şehristânî de değinir. Ancak onun odaklandığı noktalarla Gazzâlî'nin vurguladığı noktalar arasında sürekli bir paralellik bulunmaz. Şehristânî meselelerin Gazzâlî tarafından gözden kaçırılan ya da değinilmeyen yönlerini öne çıkarma gayretinde gibidir (Bkz.: Aygün Akyol, “Zorunlu Varlık'ın Tikellere Dair Bilgisi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.**, Çorum, c. V, sy: 10, 2006/2, s. 119). O da Gazzâlî gibi tümel bilme tarzının tikelleri kapsayamayacağını izah noktasında güneş tutulması örneğine değinir. Ancak Gazzâlî'nin eleştirilerinde zorunlu varlığın bilgisindeki değişme öne çıkarılırken Şehristânî daha fazla O'nun bilgisinin tek bir bilgi olamayacağına vurgu yapmaktadır. Zorunlu varlığın bilgisinin irâdî olmaması Gazzâlî tarafından açık vurgularla eleştirilirken bu konu Şehristânî'nin eleştirilerinde kısmen örtük diye bileceğimiz bir tarzda zorunlu varlığın bilgisinin “zorunlu” ve “tabîi” bir bilgi olacağı şeklindeki bir bağlamda değinilir. Zorunlu varlığın aynı anda akleden, akledilen ve akıl olması, maddeden soyutlanmanın akleden ve akledilen olma noktasında yeterli olup olmaması, yaratma ve akletmenin birbirlerinin yerine kullanılıp kullanılamayacağı, akletme ve yaratma arasındaki öncelik ve sonralık gibi meselelere yapılan vurgular Şehristânî'nin Gazzâlî'den farklı olarak öne çıkardığı bahislerdir. Gazzâlî, İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlığın kendi zâtı hakkındaki bilgisini de inceler ve kendi zâtını bilmesinin gereği olarak iradeyi öne çıkarır. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu varlıkta kelâmcıların anladığı manada bir irade bulunmadığından dolayı da O'nun kendi zâtını bilmediği sonucuna varır. Şehristânî ise İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın kendi zâtını bilmesini onaylıyor gibi durmaktadır. Nitekim o, bu meseleyi tartışmaya açmaz. Zorunlu varlığın bilgisini en dar bir anlama indirdiğinde dahi kendi zâtını ve ilk aklı bildiğini onaylar. Gazzâlî'nin eleştirilerinde filozofların teorilerinin felsefî bir değerlendirmesinin yanında günlük dini yaşamla ilgili boyutu öne çıkarıldığı dikkati çekerken, Şehristânî ise meseleyi daha ziyade felsefî yönüyle ele alıyor gibi gözükmektedir. Onda problemin pratik sonuçları üzerinde tartışılması boyutuna rastlanmaz.

⁶⁸⁵ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 81. Gazzâlî de aynı sebepten dolayı filozofları eleştirmektedir. *Tehâfütü'l-felâsife*'de Gazzâlî fâilin fiilini bilmesi meselesini fiili ikiye ayırarak inceler. a- İrade ile olan fiiller; bunlar insan fiilleri gibidir. b- Doğal (tabîi) fiiller; güneşin ısıtması, ateşin suyu ısıtması gibi fiillerdir. Filozofların Tanrı'ya atfettikleri fiil ise tabîi fiillere benzer. Âlem, Tanrı'nın zâtından gerektirme (luzûm) ile çıkmıştır. Tanrı kendi fiillerini yapmazlık edemez. Bkz.: Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 214-215. Görüldüğü üzere Gazzâlî için fâil kavramının tanımında irade temel bir fonksiyon icra etmektedir. Ona göre fâil, mutlak irade ve ihtiyar sahibi olmalı ve de irade ettiğini bilmelidir (Bkz.: Muhittin Macit, “İmkân Metafiziği Üzerine – Gazzâlî'nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi”, s. 117). Gazzâlî'ye göre filozofların anlayışları doğrultusunda Tanrı'nın âlemin niçin gerçek fâili olamayacağı şu nedenlerle izah edilebilir: Tanrı'nın âlemin gerçek fâili sayılabilmesi için öncelikle O'nun âlemi iradî bir fiille yaratması gereklidir. Oysaki filozofların sudûr anlayışı âlemin Tanrı'nın iradî bir fiili olarak anlaşılmasına meydan vermemektedir. Ayrıca fiil bir şeyi meydana getirmek demektir. Ortaya çıkarma (ihrâc) da bir şeyi yokluktan (mine'l-m'adûm) varlığa çıkarmak demektir.

eleştirisinde olduğu gibi –ama zımni olarak- Tanrı’nın iradesini dışarıda bırakılmasını hedefe koymaktadır. Tikeller, tümellerin altında tabîi ve zorunlu olarak sıralandıklarından dolayı Tanrı’nın tikelleri tümel olarak bilmesi de iradî değil de tabîi ya da zorunlu bir bilgi olacaktır. Bu da Tanrı’nın bilen olduğunu açıklamaya yetmeyecektir. Şehristânî bunu elindeki nakışlı mührü balmumu üzerine basan bir adam metaforundan hareketle açıklar. Bu adamın bal mumu üzerine bastığı mührüden sonra orada bir nakış meydana gelecektir. Ancak buradaki nakşın güzelliğinden hareketle mührü basan adamın bilgili olduğu iddia edilemez. Çünkü nakış o adamdan tabîi ve zorunlu bir şekilde meydana gelmiştir. Pekâla mührü basan adam nakışı yapandan farklı biri de olabilir⁶⁸⁶.

İbn Sînâ, insanın ben idrakinin tespitini onun kendisi hakkındaki bilgisine dayandırıyordu. Meşhur, uçan adam metaforunda olduğu üzere insan hiçbir duyu organına sahip olmasa bile, kendi benliğinin bilincinde olacaktır. Mutlak anlamdaki bir septizmin imkânsızlığını da ortaya koyan bu metafor zorunlu varlığa uygulandığında O’nun kendi zâtını bilen olduğu kolayca anlaşılacaktır⁶⁸⁷. O’nun kendi zâtını bildiği kabul edildiğinde bu bilgi O’nun için hiçbir şey gizli kalmayacak şekilde zâtını olduğu gibi bilmesi şeklinde olmak durumundadır. Çünkü O’nun zâtı, zâtı için mücerrettir. Hakikatinde olduğu hâl üzere de zâtına açıktır. O’nun hakikati mutlak varlık olmasıdır. O, kendi nefsinin diğer varlıkların ilkesi olarak bilir ve bundan dolayı da onlar hakkındaki bilgisi Zât’ındaki bilgisinde bulunur. Eğer nefsinin ilke olarak bilmezse nefsinin olduğu gibi bilmemiş olur ki bu da imkânsızdır⁶⁸⁸. Bu

Filozofların anlayışına göre âlem kadimdir. Yani ezelden beri mevcuttur. Mevcut olan bir şeyin ise varlığa çıkarılması mümkün değildir. Bu durumda da Tanrı âlemin fâili olamamaktadır. Filozofların meşhur “Birden bir çıkar.” teorisi bağlamında mesele değerlendirildiğinde de çeşitli bileşenlerden mürekkep olan çokluk âleminin gerçek fâili olarak Tanrı kabul edilemeyecektir. Bkz.: Rıza Se’ade, **Müşkiletü’s-sırâ’ beyne’l-felsefeti ve’d-dîn**, s. 80-81.

⁶⁸⁶ Şehristânî, **Musâra’a**, s. 82-83.

⁶⁸⁷ Gazzâlî, filozofların zorunlu varlığın iradesini kabul etmemelerinden dolayı O’nun kendini bildiğini kanıtlayamayacaklarını yani filozoflara göre zorunlu varlığın kendini bilmediğini söylemekte ve filozofları eleştirmektedir. Ancak Şehristânî bu kanaati paylaşmıyor olsa gerektir ki bu meseleye eleştirileri arasında yer vermez.

Gazzâlî yukarıdaki tavrı ile Tanrı’nın bilgisini var olanlara dayandırmış olmaktadır. O’nun bilen olması varlık vermesine bağlıdır. Varlıklar olmasa Tanrı’nın bilen olduğu savunulamaz. İbn Sînâ’ya göre ise Tanrı’nın bilgisi O’nun zatındandır. O, zâtını bilir ve bundan dolayı da var olanları bilir. Bkz.: Halife Keskin, **İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi**, s. 310.

⁶⁸⁸ Gazzâlî, **Makâsidü’l-felâsife**, s. 228.

durum zorunlu varlığın var olanları Kendi Zât'ından dolayı nasıl bildiğini göstermektedir. O, eğer mümkün varlıkları ve onlardaki ayrıntıları bilmiyor olsaydı bu varlıklar zaten var olamazlardı. Nitekim onların nihai varlık sebebi ilk ilke olan zorunlu varlıktır. Bu izâhatan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ'da zorunlu varlığın bilgisi illiyet teorisi ile ilişkili bir şekilde ortaya konmaktadır. Zorunlu varlık bütün sebepleri, onların etkilerini ve ilişkilerini bilir. Hiçbir tikel de O'nun bilgisine gizli kalmaz⁶⁸⁹.

Gerek Şehristânî gerekse de Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirileri İbn Rüşd'ün de Gazzâlî'nin eleştirilerine cevabında dikkat çektiği gibi zorunlu varlığın bilgisini insani bilgiye kıyaslamalarından kaynaklanmaktadır. Filozofların sistemine göre ise zorunlu varlığın bilgisinin bizim bilgimize benzemesi imkânsızdır. İnsanların bilgisi varlıklardan etkilenirken yani onlardan kaynaklanırken –ki bu edilgen bilgidir- O'nun bilgisi varlıkların sebebidir. Yaratanın ilmi hiçbir şekilde yaratılmışın ilmine benzemez. İbn Rüşd'ün ifadesi ile her kim Tanrı'nın bilgisini insanın bilgisine benzetirse o, Tanrı'yı ezeli bir insan yapmış olur. Bu durumda insan da oluş ve bozuluşa tâbi bir Tanrı olacaktır⁶⁹⁰. Şehristânî'nin zorunlu varlığın tikelleri bilemeyeceği şeklindeki eleştirisinde İbn Sînâ tarafından öne çıkarılan Tanrı'nın bilgisinin insanın bilme süreçlerindeki gibi oluşamayacağı ayrımını dikkate almadığını söyleyebiliriz⁶⁹¹.

Şehristânî'nin yukarıda elinde mühür tutan adam benzetmesine karşın Gazzâlî'nin kullandığı benzetme dikkate sunulabilir. Gazzâlî, yeryüzündeki hazinelerin anahtarını elinde tutan ancak kendisi bunlara ihtiyaç duymayan bir melek benzetmesi ile Tanrı'nın bilen olduğunu ve bilme tarzını açıklar. Bu melek kendisi altın ve gümüşe ihtiyaç duymadığından bunları kullanmıyor ancak halka dağıtıyor.

⁶⁸⁹ Aria Omrani, "İbn Sina's Theory of God's Knowledge", **Trancendent Philosophy Journal**, Londra, London Academy of Iranian Studies, I, s. 23-30. İbn Sînâ'da zorunlu varlığın bilgisinin Zâtî olduğunu zihnimize hazır tutarak illiyet teorisi bağlamında O'nun tikellere dair bilgisini incelediğimizde bunun tikelleri genel ve soyut bir tarzda bilme olduğu kabul edilemez gibi durmaktadır. (Böylesi bir iddia için bkz.: Oliver Leaman, **An Introduction to Medieval Islamic Philosophy**, s. 112). Bu durumda O, varlık sebebi ve nihai ilkesi olduğu şeyi bilemez bir duruma gelecektir. Oysaki İbn Sînâ'nın ifadesine göre yerde ve gökte hiçbir şey O'nun bilgisine gizli kalmaz.

⁶⁹⁰ Bkz.: İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, c. II, s. 711.

⁶⁹¹ İbn Sînâ'nın Tanrı'nın tikellere dair bilgisi konusundaki fikirlerinin doğru olarak anlaşılma noktasında bu temel ayrımın önemi için ayrıca bkz.: M. Saeed Sheikh, **Islamic Philosophy**, s. 93.

İnsanlar da melekteki anahtar vasıtası ile yani meleğin onlara verdikleri ile zengin olabiliyorlar. Benzer şekilde gayba ait bilgilerin anahtarı da Evvel’de bulunur. Gayba ve görünenlere dair şeylerin bilgisi O’ndan bütüne akar. Örnekteki melek altın ve gümüşe ihtiyaç duymamasına rağmen nasıl zengin olarak isimlendirilebiliyorsa aynı şekilde ilmin anahtarlarını elinde bulunduran da bilen/âlim olarak isimlendirilebilir⁶⁹².

C- Üçüncü Çelişki: Zorunlu Varlığın Kendi Zâtı ve Mümkünler Hakkındaki Bilgisi

Şehristânî, İbn Sînâ’nın, “O, her varlığın ilkesidir ve ilkesi olduğu şeyi de kendi zâtından dolayı akleder.” ifadesi ile “O, soyutlanmış (mücerret) bir hüviyet olarak itibar edilen zâtını kendi zâtıyla akleder.” ifadeleri arasında çelişki olduğunu iddia eder. Bu ifadelerin ilkinde akıl olumlu bir anlamda yaratma olarak kabul edilirken ikinci ifade de ise olumsuz bir anlam olan soyutlama anlamında kullanılmaktadır ki bu da bir çelişkidir⁶⁹³.

Yukarıdaki ifadelerin ilkinde zorunlu varlığın mümkün varlıkları bilme tarzına değinilmektedir. O’nun etkin olan bilmesi sayesinde varlıklar ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda O’nun bilmesi yaratmasıdır. O’nun bilgisi kendi zâtı haricinde başka varlıkları var kılan bir bilme olmaktadır yani onların ilkeleridir. İkinci önermede ise O’nun soyutlanmış bir hüviyet olan kendi zâtını, kendi zâtı ile aklettiği ifade edilmektedir. Burada da kendi zâtını biliş tarzından bahsedilmekte ancak O’nun zâtına dair bilgisi yaratma olmamaktadır. Şehristânî bunu soyutlama olarak nitelendirmektedir. Bu noktada zorunlu varlık için biri zâtı haricindeki varlıklar için diğeri de kendi zâtına yönelik olan iki farklı bilme tarzı ile mi karşı karşıyayız? İbarelerin ilkinde O’nun bilmesi yaratma olurken diğesinde ise soyutlama olarak anlaşılmakta sonuç olarak da çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır.

⁶⁹² Gazzâlî, **Makâsidü’l-felâsife**, s. 230.

⁶⁹³ Şehristânî, **Musâra’a**, s. 71.

Zorunlu varlık için iki farklı ilim mi söz konusudur? Bilme, zorunlu varlığın kendi zâtı için düşünüldüğünde yaratma olmaz iken mümkün varlıklar için yaratma mı olmaktadır? Şehristânî bu itirazı kurarken önceki kısımlarda zorunlu varlığın kendi zâtı ile akıl, akleden ve akledilen olmasına yönelik eleştirilerin sonucu olarak O'nun için böylesi bir nitelemenin söz konusu olamayacağı çıkarımına dayanmaktadır. Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın zâtı hakkındaki bu nitelendirmelerine yönelttiği eleştiriler doğru kabul edildiğinde zorunlu varlığın ilmi konusunda yukarıda işaret edilen eleştiriler geçerli olmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın bu ifadeleri zorunlu varlığın kendi zâtı ile akıl, akleden ve akledilen olduğu göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Bu durumda yukarıda da işaret edildiği üzere zorunlu varlığın zâtında bilen ve bilinen ayrımı olmadığından O'nun kendi zâtını yaratması şeklindeki bir şey geçerli olmayacaktır. Aynı zamanda O'nun kendi zâtına dair bilgisi bir soyutlama olarak da nitelendirilemez, nitekim mümkünler hakkındaki bilgisi dahi soyutlama ile elde edilen bir bilgi değildir.

V- Âlemin Kıdemi Problemi

Âlemin varlığına bir başlangıç takdir edilebilir mi? Yoksa sonsuz bir ahiret hayatının meşru kıldığı ileriye doğru ebediliği, geriye doğru da sonsuz bir ezellilik olarak yansıtılabilir miyiz? Metafizik teorilerin en üstüne Kadir-i Mutlak bir Tanrı yerleştirildiğinde aslında sorunun cevabı basittir. O, her şeyin yaratıcısı ve tek ezeli olandır. Ancak Kadir-i Mutlak Tanrı tasavvuru, ilmi zâtının aynı, etkin ve de değişme kabul etmeyen bir Tanrı tasavvuru ile birleştirildiğinde âlemin ezelliliği kendisini zihnî bir gerekçe olarak dayatmaya başlayacaktır. Tanrı'nın tek ezeli varlık olduğu ve O'nun ezelde de âlim olduğu gibi temel metafiziki ilkelere zarar vermeden âlemin zaman içerisinde var olduğuna yer açmak için kelâmcılar Tanrı'nın irade sıfatını devreye sokuyorlardı⁶⁹⁴. Ancak yukarıda da işaret edildiği üzere İbn Sînâ,

⁶⁹⁴ Bir önceki bölümde zorunlu varlığın ispatı ve yaratma teorisi hakkında konuşulurken de dikkat çekildiği gibi Şehristânî âlemin yaratılmışlığını ispat konusunda kelâmcıların teorilerini iki kısımda değerlendirmektedir. Bunlardan ilki, Şehristânî'nin kelâmcıların genelinin benimsediği yol olarak işaret ettiği "ispat metodu" olup temelinde arazların ispatlanmasına dayanmaktadır. Bu metot dört temel ilkeye dayanır: 1- Arazların yaratılmışlığını ispat, 2- Cevherlerin arazlardan yaratılmasının imkânsızlığını ispat, 3- Başlangıcı olmayan olayların imkânsızlığını ispat, 4- Yaratılmışları önceleyen

Tanrı'nın iradesini dilerse yapar dilerse yapmaz şeklindeki bir keyfilikte kabul etmiyor ve bir şeyi dilemenin ve istemenin eksiklikten kaynaklandığından hareketle İlahi iradeyi, Tanrı'nın yaratma biçimi olarak kabul ettiği sudur sürecine razılığı şeklinde anlıyordu⁶⁹⁵.

Kur'an'da kendisini İlk (evvel) ve Son (âhir) olarak takdim eden Tanrı, kelamda ebedi ve ezeli şeklinde yorumlanıp mutlak ezellilik de Tanrı'ya nispet edildiğinde –“ezeli olan Tanrı'dır”- âlemin kıdemi dini ve felsefî bir problem olarak doğuyordu. İleri doğru bir yönde düşünülduğünde itiraz edilmeyen âlemin sonsuzluğu, geriye doğru yürütüldüğünde tevhide aykırı bulunuyor ve tekfire varan bir netice ile tartışma bir yönü ile sonlandırılıyordu⁶⁹⁶.

Tanrı'yı varlığı zorunlu olan, her yönden bir olan ve evvel gibi özelliklerle nitelendiren İbn Sînâ, kozmik düzeni de sudur teorisi ile izah ediyordu. Böylesi özelliklerle nitelendirilen Tanrı tasavvuru üzerine yükselen metafizik bir sistemde âlemin zaman içerisinde Tanrısal bir dileme sonucu yaratıldığını rasyonel bir şekilde izah etmek mümkün gözükmemektedir. İlim sıfatı Tanrı'nın zâtının aynı kabul edildiğinde ve O'nun bilmesi de yaratma olduğunda Tanrı için âlem karşısında zamansal bir öncelik tanımak söz konusu olmayacaktır. Bu sistem içerisinde Tanrı'nın âleme önceliği ancak illetin malule önceliği gibi bir öncelik olabilirdi. Filozoflar tarafından Tanrı'ya atfedilen bu önceliğin ise Tanrı'nın varlığını âlemin yaratılmışlığı (hudûs) üzerinden ispatlayan metafizikçiler tarafından tatminkâr bulunması mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki Şehristânî'den önce de bu konuda filozoflar şiddetli eleştirilere maruz kalmışlardır.

şeyin nihayetinde yaratılmış bir başka varlık olamayacağını ispattır. Kelâmcıların ikinci metotları ise Eş'arî ve ondakine benzer bir tarzda İsfârâyînî'de rastladığımız iptal metodudur. Bu metot ise temelde cevherler kadîm olamaz önermesinden hareketle kurulan hulfî bir kıyastır. Bkz.: Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm**, s. 11. Burada da görüldüğü üzere kelâmcıların Tanrı'nın ispatlanması meselesinde kullandıkları ilk yöntemin birinci adımı “arazların yaratılmış olduklarını ispattır” ki bu da âlemin yaratılmışlığının Tanrı'nın varlığını ispatta oynadığı önemli rolü göstermektedir.

⁶⁹⁵ İbn Sînâ'nın bahsettiği anlamdaki bir irade sıfatı ile zorunlu varlığın vasıflandırılmaması onun felsefî sisteminde önemli bir boşluğa sebep olmayacaktır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı irade ile vasıflandırması onun din – felsefe uzlaştırmacı bir filozof olmasına bağlanabilir. O, dini literatürde önemli bir yer tutan Tanrı'ya atfedilen bir sığata kendi felsefî sistemi içerisinde böylesi bir yorumla yer açmış gibi gözükmektedir.

⁶⁹⁶ Yaratma konusuna getirdiğı izah biçimi ile İslâm Dünyasında tekfirle itham edilen İbn Sînâ'nın Batı'da da da yer yer benzer bir kaderi paylaştığı gözükmektedir. Bkz.: A.M. Goichon, **a.g.e.**, s. 24.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın âlemin kıdemi hakkındaki görüşlerini incelemeye öncelikle felsefe tarihinde konu hakkındaki genel yaklaşımları vererek başlar⁶⁹⁷. Daha sonra da filozoflara göre sonluluk (et-tenâhî)⁶⁹⁸, öncelik (et-tekaddüm), sonralık (et-te'ahhür) ve birlikteliğin (el-mâ'yye)⁶⁹⁹ anlamlarını ortaya koyarak

⁶⁹⁷ Şehristânî âlemin kıdemi meselesinde filozofları üç grupta değerlendirir. Bu grupların ilkinde onun hikmet sütunlarının ilk temsilcileri olarak nitelediği Miletli ve Sisamlı bir grup Antik filozof ile Müslüman filozoflardan da bir grup yer alır. Onlara göre âlemde var olanlar, ilkelerin tamamı -basit ve bileşikler ile- sonradan yaratılmıştır (Bkz.: Şehristânî, **Musâra'a**, s. 93). Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*'da âlemin yaratılmasından bahsederken her millet içerisinde Hak Ehli olarak nitelendirdiği bir gurubun âlemin yaratılmışlığı konusunda ittifak ettiklerini söyler. Burada filozoflar içerisinde hikmet sütunlarından Tales ve Anaksagoras'ın; Miletli filozoflardan Pisagor (Şehristânî burada Pisagor'u Miletli filozoflardan kabul eder) ile Atinalı filozoflar arasından da Empedokles, Sokrat ve Eflatun'un isimlerini zikreder (Bkz.: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, s. 5). Şehristânî'nin burada bahsettiği Miletli filozoflar Tales, Anaksimendros gibi filozoflar felsefe tarihinde "arke" problemi etrafındaki tartışmalarla gündeme gelirken Sisamlı filozofların önde gelenlerinden olan Pisagor ise matematikten hareketle geliştirdiği metafizik sistemi ile öne çıkmaktadır (Bkz.: Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, s. 12-14, 24-28).

İkinci grupta ise Atinalılardan ve Stoiklerden bir kesim yer alır. Bunlar elementler ve bileşikler dışında kalan var olanların; ilkelerin, akıl, nefis ve ayrıkların ezeli olduğunu savunuyorlardı. İlkeler zamanın ve dehrin üzerinde olduğundan dolayı bunlar yaratılmamıştır. Bileşikler ise böyle değildir. Bunlar zamana tâbi olduklarından dolayı yaratılmışlardır. Ayrıca bunlar hareketlerin sonsuz olduğunu da kabul etmiyorlardı. Bu filozoflar arasında ise Anaksagoras'ın öğrencileri, Stoacılığın kurucusu Zenon ve diğer takipçileri yer alır.

Üçüncü grupta ise Aristo ve onun İslâm dünyasındaki takipçileri ile karşılaşırız. Bunlara göre âlem ezeli ve döngüsel hareketler de sonsuzdur (Bkz.: Şehristânî, **Musâra'a**, s. 93). Şehristânî *Nihâyetü'l-ikdâm*'da Aristo'nun âlemin kıdemi konusundaki görüşlerinin takipçileri olarak Poroklos, İskender Afrodisiyan ve Temisyus ile Müslüman filozoflar arasından da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın adlarını zikreder. Bu filozoflar mümkün varlık olarak nitelendirdikleri âlemin varlığı için zorunlu olan bir Sanatkârının ve Yaratıcısının mevcudiyetini kabul etmekle beraber âlemi ve feleklerin hareketini de sonsuz (sermedi) olarak kabul etmektedirler. Yine bu filozoflar illetler ve malullerin, cisimlerin, tabii ya da doğal bir düzenleri olan ardışık olan ve tek tek bulunan sayıların sonlu olduğu konusunda görüş birliğindedirler (Bkz.: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, s. 6). Şehristânî eserinin ilerleyen sayfalarında yukarıda işaret edilen varlıkların sonluluk sonsuzluklarını tartışırken muhaliflerin görüşlerini daha ayrıntılı bir şekilde özetlemektedir. Bkz.: Şehristânî, **a.g.e.**, s. 23-24.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların âlemin kıdemi konusundaki görüşlerini zikrederken bu konuda onların genel olarak âlemin ezeli olduğu ve sonradan meydana gelenin de bir sebep olmaksızın kesinlikle Tanrı'dan sudûr edemeyeceği şeklinde olduğunu söyleyerek toptan bir değerlendirmeye gider. Şehristânî'nin farklı felsefî ekol ve filozofların tavırlarını farklılıkları ile zikretmesi onun yaklaşımını daha analitik kılmaktadır. Krş., Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 21-22.

⁶⁹⁸ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 94-95; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, s. 7-8.

⁶⁹⁹ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 96, 114-115, 116-117; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, s. 7-9; a.mlf., **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 558-560. Krş., İbn Sînâ, **Metafizik I**, s. 145-151; a.mlf., **Kitâbü'n-Necât**, s. 257-258. Şehristânî filozoflara göre dört tür öncelik olduğuna işaret eder. Bunlar; a- Zamansal öncelik; babanın oğluna önceliği gibidir. b- Mekânsal öncelik; imamın cemaate önceliği böyledir. c- Şeref bakımından öncelik; âlimin cahile önceliği gibidir. d- Zâtî bakımdan öncelik; sebebin sonuca önceliği gibi. Filozoflar daha sonra bu önceliklere beşinci bir tür daha ilave etmişlerdir. Bu da birin ikiye önceliği şeklindeki tabii önceliktir. Şehristânî'nin kendisi de daha sonra bu önceliklere altıncı bir tür daha ilave eder ki bu da varlık verenin varlık verilene önceliğidir (Şehristânî, **Musâra'a**, s. 96; a.mlf., **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 560). Bu öncelik türü Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılır. Bundan dolayı da onun burada vaz ettiği bu öncelik türü

tartışmanın zemini ve yönünü belirler ve İbn Sînâ'nın metinlerinden konu ile ilgili aktarımlarda bulunur. Bu noktada o, İbn Sînâ'dan şu ibareleri aktarır:

“[İbn Sînâ] Dedi ki: Âlem, Bârî Teâlâ'nın varlığı ile vardır ve O'nun devamı ile varlığı devamlıdır. Bundan dolayıdır ki Bârî Teâlâ illetin malûlden önce (mütেকaddim) olması gibi âlemden öncedir. Ancak âlem, O'nun devamlılığı ile varlığı devamlıdır.”

Şöyle diyerek bunun ispatına başladı: “Aldatmayan sarîh akıl tek bir zâtâ şahitlik eder ki; zât her yönü ile olduğu hal üzere olduğunda, O'ndan önceden bir şey meydana gelmemiş ise O şimdi de böyle olacaktır. Yani O'ndan şimdi de bir şey meydana gelmeyecektir. Eğer bir değişiklik olup (sârâ) şimdi O'ndan bir şey meydana gelmişse Zât'ta kasıt, irade veya tabiat gibi yeni bir şey meydana gelmiştir (hadese), ya da kudret, hâkimiyet (temekkûn) veyahutsa bunlara benzeyen, daha önce bulunmayan bir şey meydana gelmiştir. Var olması veya olmaması mümkün olan şey fiile çıkmaz. Onun var olması ancak bir sebebin tercihi iledir. Eğer bu zât illetin kendisi ise ve tercih etmemişse tercih ettiğinde bir tercih etme sebebinin bulunması gerekir. Aksi takdirde bu zâtın mümkün nispeti önceden olduğu gibi olur ve başka bir nispet meydana gelmez. Bu durumda da iş, olduğu hal üzere kalır ve imkân da sırf imkân olur. O'na yeni bir nispet getirilirse yeni bir iş meydana getirilmiş olur. Bunlar da ya O'nun zâtında ya da zâtı dışında olur ki her ikisi de muhaldir”⁷⁰⁰.

Şehristânî'nin âlem karşısında Tanrı'ya atfettiği önceliği anlamakta önemlidir. Bu öncelik türü ile zât bakımından önceliğin farkı; zât bakımından öncelikte sebebin sonucu öncelemesi şeklindeki bir öncelik söz konusudur. Ancak burada sebep sonucu gerektirmektedir. Zamansal olarak bu varlıkların her ikisi de eş zamanlı olmaktadır. Nitekim burada iki varlık arasındaki ilişki türü “gerektirme”dir. Oysaki varlık bakımından öncelikte ise varlık verenle varlık kazanan arasında bir gerektirme yoktur. Bu ilişki türünde varlık verenin sabit olup varlık kazananın bulunmadığını ifade eden bir önerme kurulabilir. “Tanrı vardı ve onunla birlikte başka bir şey yoktu.” ifadesi bu ilişki türünde geçerli olacaktır. Bu da zât bakımından öncelik türü ile farklılığını göstermektedir. Burada da görülebileceği gibi iki öncelik türü arasındaki fark sonucun ortaya çıkma biçimi ile ilgilidir. Bir diğer ifade ile bu fark doğrudan önceliklerin kendi nitelikleri ile ilgili değildir. Bu noktadan hareket eden Tûsî, Şehristânî'nin altıncı bir tür olarak ifade etti varlık verenin var kılınana önceliğinin zâtî öncelikle aynı olduğu kanaatini dillendirir. Bkz.: Tûsî, **Musâri‘ul-Musâri‘**, s. 152, 155.

⁷⁰⁰ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 97-98. Şehristânî bu ifadeleri kısmi farklarla birlikte *Nihâyetü'l-ikdâm*'da da zikreder. Krş., Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm**, s. 36. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 291; a.mlf., **Metafizik II**, s. 117, 120.

“Dedi ki; yoklukta terk ve başlama vakti nasıl birbirinden ayrılır, bir vakit diğer bir vakitten ne ile farklılaşır? Sonradan olan (hâdis) ancak ilkede sonradan bir durumun ortaya çıkması ile meydana gelir. Bu da ya irade ya da araz olur. Aksi takdirde tabiat ortaya çıkmazdı. [Çünkü] Zorlama (kasr) ve rastlantı (ittifâk) batıldır. Her halükarda bir sıfat ya da durumun ortaya çıkması gerekir. Eğer O’nun zâtında ortaya çıkarsa, zâtı ortaya çıkanlar için mahal olmuş olur. Bir mahalde ortaya çıkarsa mahalden önce başka bir mahal olmaz. Bir mahalde olmadan ortaya çıkarsa bu konudaki söz âlem hakkındaki söz gibidir”⁷⁰¹.

“Yine dedi ki; Gerçek Bir kendi fiilinin ilkesidir. İlke fiili önceler. Zâtı ile mi, zaman bakımından mı önceler? Eğer sadece zâtı bakımından öncelerse; gerçek olan budur, biz bunu kabul ederiz. Eğer zaman bakımından öncelerse bizim bu konudaki sözümüz aynıyla geri döner. Allah Teâlâ’nın varlığı ezelidir. Zaman da ezelidir. Bundan dolayıdır ki; ezeli olan zamanda ezeli olan var olanlar takdir ederiz. Yaratılmışların sonsuzluğu konusunda bize yönelttiğiniz suçlamaların hepsini zamanın sonsuzluğu konusunda size yöneltiriz”⁷⁰².

“Hareketler konusundaki sözlerimiz de böyledir. Her hareket eden bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyar. Hareket ettiren de hareketli olursa teselsül olur. Bundan dolayı hareket etmeyen bir hareket ettirici gerekir. O da ya cisim, ya nefis ya da akıl olur. Özetle hareket ettirenin zâtı ile hareket edeni öncelemesi ve zaman bakımından da onunla beraber olması gerekir. Bu lambadan gelen ışık ve güneşten gelen ışın gibidir. Lamba ışığı öncelemekle birlikte onların her ikisi de zamandastırlar. Bundan dolayı lamba var olduğunda ışık da var olur dersin. Ancak ışık var oldu bundan dolayı lamba da var oldu diyemezsin. Elimi hareket ettirdim ve anahtar hareket etti demen de böyledir. Bunun tersini söylemen mümkün değildir”⁷⁰³.

⁷⁰¹ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 98. Krş., İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 292; a.mlf., **Metafizik II**, s. 120-121.

⁷⁰² Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 99. Krş. İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 122-123. Ayrıca bkz.: A.mlf., **Kitâbü’n-Necât**, s. 292-293.

⁷⁰³ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 99. Burada filozoflara atfen gördüğümüz ve zaman zaman Şehristânî’nin de kullandığına şahitlik ettiğimiz fiil ve fâil arasındaki ilişkinin niteliğini örneklendirmek için kullanılan elin hareketi ile anahtarın hareket etmesi temsiline karşı İbn Teymiyye’nin itirazı için bkz.: İbn Teymiyye, **Minhâcü’s-sünneti’n-Nebeviyye**, c. II, s. 281.

Şehristânî, bu alıntıları zikrettikten sonra İbn Sînâ'ya yönelik itirazlarına geçer. O, itirazlarında öncelikle varlık ve devam lafızları arasındaki ilişkiyi gündeme getirir ardında da konu hakkında İbn Sînâ tarafından ortaya konulan delillerin incelemesine geçer.

A- “Varlık” ve “Devam” Lafızlarının Ortak Anlamlı Olarak Kullanılması

Şehristânî'ye göre “varlık” ve “devam” lafızları ortak (iştirâk) anlamda olup birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Yani bir şeyin varlığından söz etmek onun devamlılığından söz etmektir. Bunun tersi de geçerlidir. Ancak bunlar Tanrı için ve âlem için kullanıldıklarında aynı anlamı ifade etmezler. İbn Sînâ, varlık ve devam lafızlarını ortak bir anlamda kullanmamaktadır. Yani ona göre bu lafızlar ortak bir manada olmayıp birbirlerinin yerine de kullanılamazlar. Ancak o, Tanrı ve âlem için bu lafızları aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanıyor gözükmektedir. Şehristânî'ye göre ise bu kavramlar her iki varlık için aynı anlamda kullanılamazlar.

O, bu itirazına İbn Sînâ'nın sözlerindeki düzeltme yapılması gereken bir noktaya işaretlerle başlar. İbn Sînâ âlemin varlığından bahsederken bunu “Âlem, O'nun varlığı ile vardır.” şeklinde ifade etmektedir. Şehristânî'ye göre bu ifadenin, Tanrı'nın âleme zâtî varlıksal önceliğinin net bir biçimde vurgulanması için “Âlem O'nun var kılması ile (bi'îcâdihi) vardır.”⁷⁰⁴ şeklinde düzeltilmesi gerekmektedir. Bu düzeltmeye işaret edildikten sonra dikkat çekilmesi gereken nokta İbn Sînâ'nın varlık ve devam lafızlarını ortak kullanmasıdır. “O'nun devamı ile [âlemin] varlığı devamlıdır.” ifadesinde “devam” Tanrı ve âlem için ortak bir manada kullanılmıştır. Oysaki Tanrı'nın devamlılığı ile âlemin devamlılığı aynı değildir. Tanrı için varlığın devamlılığı, varlığının kendi zâtı itibari ile zorunlu olması iken âlem için zamanî devamlılık ya da devamlılığının zâtı dışında bir şeyle zorunlu olması manasındadır. Bundan dolayıdır ki her iki varlık için “devam” aynı anlama gelmez bilakis bunlar

⁷⁰⁴ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 100.

hakikatte iki ayrı manadadırlar. Benzer şekilde bunların her birindeki “varlık” lafzı da aynı anlamda olmayıp ikisinde ayrı anlama gelmektedir⁷⁰⁵.

Şehristânî’nin bu itirazının temeli bir önceki itirazında kurduğu “varlık” ve “devam” lafızları arasındaki ortaklıktır. Varlık ve devam aynı manada olmalarına rağmen bu kavramlar Tanrı ve âlem için aynı anlamda kullanılamazlar. Bundan dolayıdır ki var olmak, devamlı olmak anlamında iken Tanrı için devamlı olmakla âlem için devamlı olmak aynı anlamda değildir. İbn Sînâ’ya baktığımızda ise tersi bir durumla karşılaşırız. Onda varlık ve devamlılık ayrı manalarda iki farklı kavramdır. Ancak devam lafzı Tanrı ve âlem için ortak bir anlamda kullanılmaktadır. Tûsî’nin de işaret ettiği üzere İbn Sînâ “devam”ı zamanla ilintili gördüğünden⁷⁰⁶ dolayı onu var olmakla ortak anlamlı olarak kullanmamaktadır. Takdiri de olsa bir zaman tasavvur etmeden devamlılıktan söz etmek mümkün değildir. Bu doğrultuda hareket edildiğinde ise var olmak ya da zorunlu olmak, devamlı olmak manasına gelmeyecektir.

Devamlı olmak kendi içerisinde *var olmayı* taşımaktadır ancak bu zamanla mukayyet bir var olmadır. Bu nedenle de *devamlı olandan* varlığı zorunlu olan anlaşılmaz. Varlığı zorunlu olanın *devamla* nitelendirilmesi mecazi bir anlamda olabilir. O’nun varlıktaki ilk niteliği var olmasıdır. Yani zorunlu olarak var olmasıdır. Devamlılık ise mümkün varlıklar için onların varlıklarının zorunlu olanla birlikte olduğunu vurgulamak için kullanılır. Burada devam lafzının zorunlu varlık için kullanılması, O’nu zamana tâbi kılmak anlamında değildir. Bu illetin malûlünü gerekli kılması anlamında illetle olan birlikteliği ifade etmektedir.

Şehristânî yukarıda İbn Sînâ’nın ibarelerinde küçük bir karışıklık olduğunu (iştibâh) söyleyerek bir düzeltmeye gitmektedir. Ona göre İbn Sînâ’nın, “Âlem O’nun varlığı ile vardır.” ibaresi “Âlem O’nun varlık vermesi ile vardır.” şeklinde düzenlenmelidir. Şehristânî bunu küçük bir düzeltme olarak sunar. Oysaki burada

⁷⁰⁵ Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 100. Şehristânî “devam” lafzının Tanrı ve âlem için kullanılması meselesini *Nihâyetü’l-ikdâm*’da ele almaktadır. Onun bu eserindeki incelemesi de yukarıda işaret edilenle yapısal ve şekli bir benzerlik göstermekle beraber kısmen daha ayrıntılı gözükmetedir. Krş., A.mlf., **Nihâyetü’l-ikdâm fi ‘ilmi’l-keîâm**, s. 19.

⁷⁰⁶ Bkz.: Nasîrüddîn Tûsî, **Musâri‘u’l-Musâri‘**, s. 156.

işaret edilen salt bir lâfzî düzeltmeden ibaret değildir⁷⁰⁷. Bu noktada işaret edilen düzeltmenin boyutu biraz ileride belirgin bir şekilde görülebileceği gibi kelâmcılarla İbn Sînâ'nın âlemin yaratılması konusundaki görüşleri arasındaki fark kadardır. Bu her iki ibare aslında her iki filozofun da âlemin varlığı konusundaki görüşlerini ve bunların farklılığını spot şeklinde ifade etmektedir. İbn Sînâ, “Âlem O'nun varlığı ile vardır.” demekle illet – malul ilişkisi ile temellendirdiği ve sudûr teorisi ile izah ettiği kendi yaratma teorisi doğrultusunda hareket ederken Şehristânî “Âlem O'nun varlık vermesi ile vardır.” diyerek âlemin varlığını kelamcı gelenekteki yaratma teorisine yaklaştırmaktadır. Bu sonucun İbn Sînâ felsefesi açısından onaylanabilmesi mümkün gözükmemektedir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre âlem, varlığı zorunlu olan Tanrı'nın lazımıdır. Yani Tanrı âleme kelamcıların kastettiği anlamda varlık veren değildir. Âlemin varlığı O'nun varlığı ile zorunlu hâle gelmektedir.

B- Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın Âlemin Kıdemi Konusundaki Delillerine İtirazı

Şehristânî âlemin kıdemi konusunda İbn Sînâ'dan dört farklı delil sunar ve daha sonra da bunları ayrıntılı bir şekilde ele alarak eleştirilerini yöneltir. Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya yönelik bu konuda serdettiği eleştirilerin tamamı âlemin öncesizliğine yöneliktir. Âlemin ezeliyeti yani geleceğe doğru bir sonunun olmaması konusunda ise o herhangi bir eleştiri getirmemektedir. Gazzâlî ise *Tehâfüt*'te âlemin ezeliyeti konusuna da müstakil bir bahis ayırmış ve filozofların bu konudaki delillerinin bazılarını değerlendirerek eleştiriler yöneltmiştir⁷⁰⁸.

⁷⁰⁷ Muhammed Hüseyin Ebû Sa'de, **eş-Şehristânî ve menhecühü'n-nakdi: Dirâse mukarene ma'a arâi'l-felâsife ve'l-mütekellimîn**, s. 108.

⁷⁰⁸ *Tehâfütü'l-felâsife*'nin ikinci meselesi tamamı ile bu konuya ayrılmıştır. Bkz.: Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 79-95. Diğer bir İbn Sînâ eleştirmeni olarak değindiğimiz Bağdâdî'de *Kitâbü'l-Mu'teber*'in metafizik bölümünün birinci makalenin yedinci faslında bu problemi ele alır. Âlemin ezeliyetini ve sonradan yaratılmışlığını savunanların delillerini karşılıklı olarak ortaya koyan Bağdâdî gerek Gazzâlî gerekse de Şehristânî'den farklı olarak bu konuda âlemin ezeliyetini savunanların yanında yer alır. Onun bu konudaki temel dayanakları da İbn Sînâ'da olduğu gibi Tanrı'nın sıfatlarının ezeli olması ve âlemin de onun irade, cömertlik vs. sıfatlarının sonucu olması dolayısı ile âlemin sonradan olamayacağı, sonsuzlukta bir vaktin diğer bir vakitten ayrıştırılamayacağı (leyse fihâ mâ yümeyyizü vatken 'an vaktin), Tanrı'nın iradesinde değişimin ve O'nun iradesine dışarıdan bir zorlayıcının müdahalesinin kabul edilemeyeceği ve de illetlerin malulleri ile bulunacağı

1- İbn Sînâ'nın Birinci Delili ve Şehristânî'nin Eleştirileri

“Aldatmayan sarıh akıl tek bir zâta şahitlik eder ki; zât her yönü ile olduğu hal üzere olduğunda, O’ndan önceden bir şey meydana gelmemiş ise O şimdi de böyle olacaktır. Yani O’ndan şimdi de bir şey meydana gelmeyecektir. Eğer bir değişiklik olup (sârâ) şimdi O’ndan bir şey meydana gelmişse Zât’ta kasıt, irade veya tabiat gibi yeni bir şey meydana gelmiştir (hadese) ya da kudret, hâkimiyet (temekkün) veyahutsa bunlara benzeyen, daha önce bulunmayan bir şey meydana gelmiştir. Var olması veya olmaması mümkün olan şey fiile çıkmaz. Onun var olması ancak bir sebebin tercihi ileler. Eğer bu Zât illetin kendisi ise ve tercih etmemişse tercih ettiğinde bir tercih etme sebebinin bulunması gerekir. Aksi takdirde bu Zât’ın mümkün nispeti önceden olduğu gibi olur ve başka bir nispet meydana gelmez. Bu durumda da iş, olduğu hal üzere kalır ve imkân da sırf imkân olur. O’na yeni bir nispet getirilirse yeni bir iş meydana getirilmiş olur. Bunlar da ya O’nun zâtında ya da zâtı dışında olur ki her ikisi de muhaldir”⁷⁰⁹.

Bu pasajda da görüldüğü üzere İbn Sînâ âlemin zamansal olarak Tanrı ile birlikteliğini savunmaktadır. Ona göre ezeli olan Tanrı’dan sonradan yaratılmış bir âlemin çıkması mümkün değildir. Bunu da kendisinden bir şey meydana gelmemiş bir zâttan bir şeyin meydana gelmesinin ancak bir sebepten dolayı olabileceğini söyleyerek temellendirmektedir. Nitekim İbn Sînâ’nın metafizikte kabul ettiği ilke gereği bir şey kendi olması bakımından neyi gerektiriyorsa var olduğu sürece o şeyi gerektirecektir. Dolayısı ile zâtın kendinde bir değişim ya da bir dış etki olmadan zâttan bir şeyin çıkması mümkün değildir. İbn Sînâ *Metafizik*’te bu etkilerin neler olabileceğini sıralar ve bunların değerlendirmesini yapar. Âlemde tesadüf

gibi prensiplerdir. Hatta Bağdâdî zihinlerin fitri olarak zaman ve mekânın kıdeminden şüphe edemeyeceğini ve onların yokluğunu tasavvur edemeyeceğini söyler. Bkz.: Bağdâdî, **Kitâbü’l-Mu‘teber**, c. III, s. 28-35, 41-48. Ayrıca o, illetlerin malulleri ile birlikte bulunmaları ve illetin malûlüne önceliğinin zaman yönünden olmadığı konusunda da İbn Sînâ’nın görüşlerine iştirak etmektedir. Krş., Bağdâdî, **Kitâbü’l-Mu‘teber**, s. 53.

⁷⁰⁹ İbn Sînâ, **Kitâbü’n-Necât**, s. 291; a.mlf., **Metafizik** II, s. 120. Şehristânî’nin burada İbn Sînâ’nın âlemin ezeliyeti konusundaki zikrettiği ilk delil Gazzâlî’nin aynı konuda *Tehâfüt*’te ele aldığı ve filozofların en güçlü delili olarak zikrettiği delille aynı mantıksal gerekçelerle ortaya konur. Burada her iki filozof arasında İbn Sînâ’nın metinlerinden alıntılardıkları yerler konusunda sadece kısmi farklar dikkati çekmektedir. Gazzâlî, delili sudûr teorisi ile ilişkili olarak ortaya koymaya başlayıp ezeli olan zâttan ezelde bir şey sudûr etmemişse şimdi de O’ndan bir sebep olmadan bir şeyin sudûr etmeyeceğini söylemektedir ki bu da her iki filozofun benzer bir düzlemde hareket ettiklerini göstermektedir. Krş., Gazzâlî, **Tehâfütü’l-felâsife**, s. 23, 26-29.

bulunmadığı ve Tanrı'nın da bir fiile zorlanamayacağı açık olduğundan ve zorunlu varlığın da değişimden uzak olması nedeni ile âlemin zamansal olarak Tanrı ile birlikteliği ortaya konulmuş olmaktadır⁷¹⁰.

Şehristânî'ye göre âlemin sürekli olarak Allah'la birlikte olduğu savunulamaz. Kelamcılar tarafından benimsenen, "Allah vardı ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu." ilkesi doğrultusunda hareket eder. Bundan dolayı da filozoflar tarafından dile getirilen âlemin varlığının O'nun varlığı ile devamlı olmasını kabul etmez. Âlemin ne varlık ve zaman ne de rütbe ve üstünlük bakımından Tanrı ile beraber olamayacağını söyler. Âlem varlık ve zaman bakımından Tanrı ile birlikte olamaz çünkü zât ve zaman bakımından "öncelik" ve "birliktelik" tek bir şeyde bulunamaz. Ayrıca Tanrı'nın âlemi zaman bakımından öncelediğini söylemek Tanrı'yı da zamani bir varlık haline getirecektir. Rütbe ve üstünlük bakımından da âlemin Tanrı ile birlikte olduğu iddia edilemez çünkü zâtı itibari ile zorunlu olanla zâtı haricindeki bir şeyle zorunlu olanın aynı rütbe ve üstünlükte olması mümkün değildir⁷¹¹. Ayrıca Şehristânî'ye göre öncelik, sonralık ve birliktelik aynı tür varlıklar arasındaki ilişkide söz konusu olur. Tanrı ile âlem arasında böylesi bir nispet söz konusu olmayıp ancak fiil ve fail arasındaki nispetten söz edilebilir. Fail de her halükârda önce, fiil de sonradır⁷¹².

Şehristânî, İbn Sînâ'nın yukarıdaki delilini daha farklı açılardan da değerlendirmeye tabii tutar. O, İbn Sînâ'nın bu delilindeki "O'ndan önceden bir şey meydana gelmemiş ise O şimdi de böyle olacaktır." ifadesinden hareketle Tanrı için geçerli olan âlemin ötesinde bulunan *önce* ve *şimdi* şeklinde bir zaman takdir edildiği kanaatindedir. Eğer İbn Sînâ bu ifade ile âlemin zaman içerisinde ve yoktan

⁷¹⁰ İbn Sînâ, **Metafizik** I, s. 149; a.mlf., **Metafizik** II, s. 119, 121-122. Ayrıca bkz.: İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 189-190. Zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ilişkinin boyutunu temellendirdiği illet ve malul arasındaki ilişki konusunda İbn Sînâ *Metafizik*'in dördüncü makalesinde şunları söyler: "Her malulün varlığı illetinin varlığı ile zorunludur ve illetin varlığından malulünün varlığı zorunlu olarak çıkar. O ikisi zamanda dehirde ya da başka şeyde birliktedirler. Ancak varlıklarının gerçekleşmesi bakımından beraber değildirler. Şöyle ki; onun varlığı bunun varlığından çıkmamıştır ve onun varlık kazanması bunun varlık kazanmasından dolayı değildir. Bunun varlık kazanması onun varlık kazanmasına bağlıdır. Şu halde o, varlığa sahip olması bakımından daha öncedir." Bkz.: İbn Sina, **Metafizik** I, s. 149.

⁷¹¹ Bkz.: Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm**, s. 18-19, 22

⁷¹² Bkz.: Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîâm**, s. 22.

yaratıldığını savunanların görüşlerini eleştirmişse şu noktaya dikkat edilmelidir ki onlar âlemin ötesinde bulunan bir zaman tasavvuruna sahip değillerdir. Şehristânî'ye göre mekândan münezzeh olan Tanrı için dolu ya da boş bir mekân takdir edilemeyeceği gibi zamandan da münezzeh olan Tanrı için de bir işle meşgul olduğu bir zaman ve bir işle meşgul olmadığı bir başka zaman tasavvur edilemez.⁷¹³

Ebu Sa'ade'nin de işaret ettiği gibi Şehristânî'nin buradaki eleştirisi bu konu hakkında kelamcılar tarafında da yeterli bulunan bir eleştiri değildir. Çünkü burada İbn Sînâ, delilini âlemin öncesindeki bir zaman tasavvuru üzerine inşa etmemekte, farazi bir durumdan bahsetmektedir⁷¹⁴.

Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın âlemin kıdemi konusundaki görüşleri temelde üç öncüle dayanır: (1) Ezelde âlemin varlığının mümkünlüğü, (2) varlığı mümkün olanın varlığının gerekli olması, (3) sonradan meydana gelen işlerin (hâdis) sebebinin de sonradan meydana gelmesi⁷¹⁵.

Şehristânî'ye göre varlığı mümkün olan âlemin ezelde zorunlu varlıkla birlikte bulunması iki bakımından kabul edilemez. Öncelikle o, kendisinden önce başka bir varlık bulunanla kendisinden önce başka bir varlık bulunmayanın yani birbirine zıt olan iki şeyin birlikte olmalarının imkânsızlığını vurgular. Zorunlu varlığın mümkün varlığı varlık, zât, zaman, rütbe ve üstünlük bakımından incelemesi gerekir. Eğer bir varlıkta mümkünlük ve olasılık varsa o varlığın

⁷¹³ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 101-102; a.mlf., **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm**, s. 9-10. Ayrıca bkz.: Şehristânî, **a.g.e.**, s. 18.

⁷¹⁴ Ebû Sa'de, **eş-Şehristânî ve menhecühü'n-nakdi**, s. 110.

⁷¹⁵ Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm**, s. 36. Yukarıda da işaret edildiği üzere Şehristânî ve Gazzâlî'nin âlemin kıdemi konusunda İbn Sînâ'dan aktardıkları ilk deliller arasında benzerlik dikkati çekmektedir. Ancak her iki filozofun konuyu işleyişleri farklı yönlerde devam etmektedir. Şehristânî bahsedildiği şekilde İbn Sînâ'nın delilini âlemin ötesinde *önce* ve *sonra* şeklinde zaman mefhumları belirlendiği noktasından hareket etmekte ve daha sonrada yukarıda zikredilen üç öncülün tespiti ve incelenmesi şeklinde değerlendirmelerine devam ederken Gazzâlî ise âlemin ezeli bir irade ile yaratılmasının mümkünliğini ortaya koymakla yola çıkmakta ve filozofların kendi ilkelerine göre de ezeli olandan hâdis olanın sudûrunun mümkün olduğu iddiasıyla eleştirilerini sürdürmektedir. Gazzâlî'ye göre âlem varlığından önce var olması irade edilmemiş ancak var olduğu anda ezeli irade ile varlığı irade edilmiştir. O, filozofların ilkelerine göre ezeli olandan hâdis olanın sudûrunun da mümkün olduğu kanaatindedir. Âlemdeki olaylar sebeplere dayanmaktadır. Bu sebeplerin sonsuza kadar sürdürülmesi imkânsızdır. Çünkü bu mümkün varlıkların varlık sebebi olarak zorunlu varlığın varlığını gereksiz kılacaktır. Öyle ise bu sebeplerin dayandığı bir uç sınır vardır. Bu da ezeli hâdisin sudûrunun mümkün olduğunu göstermektedir. Bkz.: Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 26, 46-51. Ayrıca bkz.: İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 63-66, 124-125 vd.

ezeliliğinden bahsedilemez. Başka bir varlık tarafından öncelenen bir varlığın ezeli olması imkânsızdır. Şehristânî'ye göre mümkün olan bir varlığın ezeli olması söz konusu değildir. Âlemin ezeliliğinin imkânsız olmasının ikinci yönü ise; sonsuz olayların (havâdis) imkânsız olmasıdır⁷¹⁶.

Mümkün varlığın ezeli olması kendi zâtı itibari ile sahip olduğu bir şey değil, kendisine varlık verenden dolayı sahip olduğu bir nitelemedir. Bu ezeliliğin de ontolojik olamayacağı açıktır. Bu itirazda dikkat çektiği üzere Şehristânî ontolojik anlamdaki ezelilikle zamansal anlamdaki ezeliliği ayırmadan kullanmakta ve itirazını bunun üzerine kurmaktadır. İbn Sînâ'nın ise mümkün varlıkların ezeliliğinden bahsettiğinde kastettiğinin ontolojik anlamda bir ezelilik olmadığını yine onun zorunlu varlık hakkında kabul ettiği öncelikten anlıyoruz. Şehristânî'nin zaman olarak da zorunlu varlığın mümkün varlığı öncelemesi gerektiği şeklindeki itirazı ise ortaya yeni problemler çıkarmaktadır ki bu ilerleyen satırlarda ayrıca değerlendirilecektir.

İbn Sînâ'nın âlemin ezeliliği konusunda dayandığı ikinci öncülün varlığı mümkün olanın varlığının gerekli olduğu şeklinde formüle edildiğine değinmiştik. Şehristânî'ye göre bu söz öncelikle hem lafız hem de mana itibari ile çelişkilidir. Lafız itibari ile çelişkili olması; imkân ve zorunlu lafızlarının birbirleri ile çelişik olmasındandır. Eğer bu sözle kastedilenin kendi zâtında mümkün olanın başkası ile zorunlu olmasıdır denilirse Şehristânî'ye göre bu da geçerli bir söz olarak kabul edilemez. Çünkü başkası ile zorunlu olmak başkasının zorunluluk vermesi ile olur. Mümkün varlık ise zorunluluğunda değil de varlığında zorunlu varlığa ihtiyaç duyar. Mana itibari ile çelişik olmalarına gelince; varlığı mümkün olanın varlığı gerekli ise bu durumda o sonsuz olacaktır. Mümkünün varlığı hem sonsuz hem de gerekli ise sonsuz olanın bir defada (def'aten vâhideten) var olması gerekli olduğundan var olan zâtlarda önce birinci sonra ikinci sonra da üçüncü şeklinde bir sıra bulunması gereklidir. Bu sıralama tüm var olanları kapsayacak şekilde devam edecektir.

⁷¹⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîlâm*, s. 36-37.

Zâtlarda bulunan sıralama da var olanlarda (mevcûdât) bulunan sıralama gibi olacaktır⁷¹⁷.

Bu eleştirinin ilk bölümü kısmen bir önceki eleştiri ile ilgilidir. Mümkünlerin zorunluluklarında değil de varlıklarında zorunlu varlığa ihtiyaç duymaları meselesini ele aldığımızda öncelikle mümkünlerdeki zorunluluk ve varlığın her ikisinin de mümkünün zâtından değil de zorunlu varlıktan kaynaklanmakta olduğunu görürüz. Yani onlar hem zorunluluklarını hem de varlıklarını zorunlu varlıktan almaktadır. Dolayısı ile onların sadece varlıklarında zorunlu varlığa ihtiyaç duydukları İbn Sînâ felsefesi açısından kabul edilemez. Bu ancak zorunlu varlığın zorunlu olması hasebi ile değil de yaratıcı olması yönü ile varlık verdiği kabul edildiğinde doğru olabilir. Bu durumda mümkünler sadece var olmak için zorunlu varlığa ihtiyaç duyacaklardır. Oysaki İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık hem zorunlu kılmakta hem de varlık vermektedir.

Âlemin ezeliliği konusundaki üçüncü öncül ise sonradan meydana gelen işlerin (hâdis) sebebinin de sonradan meydana gelmesidir. Bu durumda âlemin varlığı sonradan ve bir zaman diliminde meydana gelmişse onun varlığı Tanrı'nın zâtında bulunan yaratılmış (hâdis) bir sebepten dolayı olacaktır. Yani Tanrı'nın zâtında âlemin var kılınması için yaratılmış bir sebebin bulunması gerekecektir. İbn Sînâ âlemin varlığının zorunlu varlıkla birlikte olduğunu, zorunlu varlığın onu zâtı itibari ile öncelediğini söylüyordu. Bu durumda âlemin varlığından önce ve varlığından sonra Tanrı'ya nispeti aynı olacaktır. Şehristânî bu noktada varlık verme (îcâd) ve benzersiz yaratma (ibdâ')nın manasının ne olduğu şeklindeki itirazı dile getirir. Eğer bunun manası âlemin var olma vaktini bilmek ve onun varlığını istemekse şu dikkate alınmalıdır ki bilginin ve iradenin taalluku geneldir. Âlemin var olduğu zamandaki var olduğu biçimi ile genel iradeye nispeti onun başka bir zamanda ve başka bir şekilde ona nispeti gibidir. Bu, kudret ve ilim için de geçerlidir. Bu durumda sıfatlarda ve fiillerde özelleşme nasıl mümkün olabilecektir⁷¹⁸. Eğer varlıklar başlangıç ve zaman itibari ile olduğu gibi sayı ve mekân olarak da sonlu iseler sudûr esnasında bunların özelleşmesini gerektiren şey

⁷¹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, s. 37-38.

⁷¹⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*, s. 39, 41.

nedir? Göklerin sayısını yedi ya da dokuzla, unsurların sayısını dörtle ve bileşikleri de belirli sayıda olmakla sınırlayan nedir? Var olanlar sonsuz ise hareketin zaman olarak sonsuz olması gibi gökler de mekân olarak niçin sonsuz olmamaktadır? Şehristânî buna göklerin kesin delille sonsuz bir mekân olamayacağının ortaya konulduğu şeklindeki bir cevabı yeterli bulmaz⁷¹⁹.

İrade kelâmcıların kullandığı anlamdan farklı olarak sudûrun vaktini bilmek ve ona razı olmak ise bu durumda sonsuz bir varlıktan çıkan âlemin sınırlı olmasını, onların sayı ve nitelik olarak sınırlandırılmasını gerektiren şey nedir? Sudûrun kaynağı sonsuz olduğuna göre bunlardan çıkan âlemin de sonsuz olması gerekmez miydi? Benzer bir şekilde sorduğumuzda Tanrı'nın var olanları belirleyici bir iradesi yoksa onlara bu yön itibarı ile etki eden nedir?

Bu sorulardan ilkinde İbn Sînâ felsefesi açısından cevap arandığında yukarıda sudûrla ilgili bahiste değinilen bir ilkeye, sudûr sürecinde çıkan varlıkların kaynakları ile tamamen aynı olamayacakları gibi ondan tamamen de farklı olamayacakları aksiyomuna dönebiliriz. Bu itibarla Tanrı'ya özgü olan sonsuzluktan hareketle O'ndan çıkanların da sonsuz olmasının gerekliliğine hükmedilemeyecektir. Bu durumda felekler için net bir sayı belirlenemese de gözlemden ulaşılan sonuçlara itibarla bir sayı takdir edilecektir. Takdir edilen bu sayı farklılaşsa da nihayetinde bu sayının sonsuz olduğu iddia edilemez. Sudûr sürecindeki varlıkların niteliklerinin belirlenmesine gelince İbn Sînâ felsefesi açısından bilhassa ay üstü âlem söz konusu olduğunda onların başka bir şekilde var olmaları söz konusu olamazdı. Bu sudûr anlayışının kendinde taşıdığı bir sonuçtur. Burada bir belirlenışten ziyade zorunluluk geçerlidir. Bundan dolayıdır ki kendisi ekmel varlık olan Tanrı'dan taşan âlem de en mükemmel âlem olmak zorundadır. Sudûr sürecinde varlıkların aldıkları şekil ve sayıları onların zorunlu olarak sahip oldukları şeydir. Kendisi hakkında oluş ve

⁷¹⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm*, s. 42-43. Ayrıca bkz.: A.mlf., *Musâra'a*, s. 121-122. Şehristânî'nin *Musâra'a*'da "Akıl Karışıklıkları ve Bir Problem" olarak dile getirdiği eleştiri ve sorular çalışmamızın dışında yer almasına rağmen konu ile ilgili olması dolayısı ile burada atıf yapıldı. Bu cevaplar o bahisler için de geçerlidir. İşaret edilen ikinci problemdeki ayırıkların (mufarakât) zâtî olarak ayırt edilebilmeleri ve bireysel olarak işaret edilebilmeleri için bedenlere ve şahsi arazlara ihtiyaç duydukları, nitekim cevherlik isminin "cins" gibi bunları genel bir şekilde kapsadığı sorununa az ilerde de farklı bir bağlamda değinildiği gibi bunlarda kuvvelik bulunmadığı ve bilfiil var oldukları için ruhların kendilerini tamamlamak için ihtiyaç duydukları bedenlere ihtiyaç duymayacakları söylenebilir. Ayrıca bkz.: Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 186-187.

bozuluşun söz konu olmadığı bir ay üstü âlem için imkân ya da kuvvelikten bahsedilemez.

Şehristânî'nin âlemin ezeli olamayacağı konusunda İbn Sînâ'ya karşı ileri sürdüğü bir diğer delil de âlemde var olan düzenle ilgilidir. Ay altı âlemde gördüğümüz ve aralarındaki düzene şahitlik ettiğimiz var olanların ilk illetliden çıkmaları tek bir defada mı yoksa bir süreç içerisinde mi meydana gelmiştir. Eğer bunlar bir defada var olmuşlarsa bunlar arasındaki bir düzenden (tertîb) söz edilemez. Eğer bunlar süreç içerisinde birbirinden türeyerek çıkmışlarsa bu durumda ilk illetli ile bunlar arasında zâtî bir öncelik ve sonralık gündeme gelecektir⁷²⁰.

Daha öncede değinildiği üzere ay üstü âlem için var oluş tarzı Tanrı'dan bir taşma şeklinde olup O'ndan taşan varlıklar arasında zamansal açıdan öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Ay üstü âlemdeki geçerli olan hiyerarşi zamani olmaktan ziyade ontolojiktir. Ay altı âlemde ise zamansal bir süreç ve öncelik - sonralık ilişkisi söz konusudur. Buradaki varlıklar arasında bir sıra düzenden bahsedilebilir. Nitekim ay üstü âlemdeki var oluşu belirleyen Tanrı'dan taşma iken burada faal akıl, madde, kuvve, imkân gibi unsurlar devreye girmektedir. Burada bir nesnenin ortaya çıkabilmesi için var oluş şartlarının olgunlaşması gerekmektedir. Öyle ise ay altı âlem için bir düzen kabul edilmesi gerekmektedir. Bu durumda Şehristânî'nin iddia ettiği gibi ilk illetli ile bunlar arasında zâtî bir öncelik ve sonralık meydana gelmesi bir sorun teşkil etmemektedir. Nitekim bu ay üstü ve ay altı âlemdeki cârî düzenin farklılığından kaynaklanmaktadır.

Şehristânî'nin konu hakkında buraya kadar dile getirdiği itirazları genel olarak değerlendirdiğimizde bunların kelâmcıların âlem ve Tanrı tasavvurlarıyla, O'nun sıfatlarıyla olan ilişkisi ve yaratma anlayışları ile doğrudan ilgili olduğu görülür.

Önceki bölümde de ortaya konulduğu üzere kelâmcılar isbât-ı vâcib konusunda âlemin yaratılmış (muhtes) olmasından yola çıkıyorlardı. Onların buradaki yaratmadan anladıkları yoktan yaratmadır. Bu çıkarımları neticesinde ulaştıkları Tanrı, âlemi yoktan var eden bir Yaratıcı (muhtes) idi. İbn Sînâ için de

⁷²⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, s. 44.

Tanrı'nın varlığına delil getirilmesi konusunda fiziki âlemden yola çıkmak geçerli bir yöntemdi. Ancak o fiziki âlemi kelâmcı terminolojide karşılaştığımız anlamda muhdes olarak değil de “mümkün” olarak nitelendirir. Mümkünün manası ise yoktan yaratılan değil de varlığının sebebi kendi zâtı dışında olandı. Mümkün varlık telakkisi, varlığın yoktan yaratılmışlığını değil varlık verene nispetle ontolojik anlamda sonradanlığını içeriyordu. Bu doğrultuda hareket edildiğinde ise ulaşılan Tanrı, mümkün varlığı yoktan yaratan bir Tanrı değil, mümkün varlığın var olma sebebi olan ve onu ancak varlık cihetiyle önceleyen bir Tanrı'dır. Gerek İbn Sînâ'ya göre gerekse de Şehristânî'nin de dâhil olduğu kelâmcılara göre Tanrı ezelidir. İbn Sînâ'nın düşünce sistemine göre kendisi ezeli olan bir Tanrı'dan ezeli olmayan bir varlığın çıkması mümkün değildir. Bu kelamcılarla filozofların yollarının ayrıştığı noktadır. Tanrı (es-Sebebü'l-ülâ) ezeli ise O'nun varlık verdiği şeylerle ilgili fiili de ezeli olacaktır. Bu da O'nun yarattıklarının yani âlemin de ezeli olması demektir. Bu durumda İbn Rüşd'ün de işaret ettiği gibi Eş'arîler tarafından ileri sürülen, hâdis fiilin kâdim ve ezeli bir iradenin sonucu olduğundan hareketle kadîm ve ezeli failden hadis bir fiilin meydana geleceğinin kabul edilmesi yeterli bir izah olmayacaktır. Nitekim kelâmcılar nezdinde kabul edildiği anlamıyla irade yapılan işe (mef'ûle) taalluk eden bir fiildir⁷²¹.

Daha önce de ifade edildiği üzere İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın bilgisi etkin yani nesnesini var kılan bir bilgidir. Buna göre âlemin var olması için Tanrı'nın bilen olması yeterlidir. Kelamcılar için ise varlığın vücuda gelebilmesinde İlâhi bilgiye ilave olarak irade ve kudret gibi sıfatlara ihtiyaç vardır. Şahitten gaibe istidlalin etkin bir biçimde kullanıldığı düşünce sisteminde ilim sıfatı nesnesini var kılan bir sıfat olarak kabul edilemez. Bu düşünce sisteminde bilinenin varlık kazanması için bilginin yanısıra onu dileyen iradeye ve murad edileni de gerçekleştirecek bir kudrete ihtiyaç vardır. Bundan dolayıdır ki Şehristânî burada salt olarak varlık vermeyi yeterli görmemekte ve itirazını bunun üzerine şekillendirmektedir.

⁷²¹ İbn Rüşd, *el-Keşfü 'an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, s. 104.

2- İbn Sînâ'nın İkinci Delili ve Şehristânî'nin Eleştirileri

Şehristânî'nin eleştiriye tabi tuttuğu İbn Sînâ'nın ilk delili her yönü ile aynı olan zâttan geçmişte bir şey meydana gelmemişse şimdi de eğer onun bulunduğu halde bir değişim söz konusu değilse yine bir şey meydana gelmeyeceğine dayanmaktaydı. Nihayetinde Tanrı'da değişim söz konusu olamayacağından âlemin zamansal olarak Tanrı tarafından öncelendiğini metafiziğin ana ilkelerini sarsmadan savunmak mümkün olmayacaktır. İbn Sînâ'nın bu konudaki bir diğer delili de bu birinci delildeki farazi durumun kabulü üzerine inşa edilmiştir. Şöyle ki; âlemin yokluktan sonra (ba'de en lem yekün) var olduğu savunulursa bunun manası âlemi yokluğun öncelemesi demek olacaktır. Âlemi yokluğun öncelemesi ise Tanrı'nın herhangi bir fiilde bulunmadığı bir zamanın kabulü anlamına gelecektir. Böylesi bir zaman dilimden sonra Tanrı'nın âlemi yaratmış olması da O'nun fiilde bulunduğu vakte işaret etmek olacaktır. Oysaki Tanrı ile fiili arasına fasıla girmesi söz konusu değildir⁷²². İbn Sînâ'ya göre bunlar Tanrı için söz konusu edilemez. Bunun geçersizliği farklı açılardan ortaya konulabilir. Öncelikle eğer Tanrı âlemi bir fiilde bulunmama hali olan yoklukta yaratmışsa yoklukta bir vakit diğer bir vakitten ne ile ayrılacaktır ve bundan hareketle de bir vaktin diğer bir vakti öncelediği nasıl iddia edilebilir⁷²³.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın bu delilini eleştirmeye, Tanrı için bir fiilde bulunduğu ve herhangi bir fiilde bulunmadığı bir dönemin kabulünün gerekeceği

⁷²² İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 190, 192-193. Bu durumu Bağdâdî şöyle ifade eder: "İlletlik ve malûllük; fâillik ve mefullüğün bir şartı olarak illet ve malûl, fâil ve meful arasına zaman girmemesi gerekir." Bkz.: Bağdâdî, **Kitâbü'l-Mu'teber**, s. 41.

⁷²³ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 98. Krş., İbn Sînâ, **Metafizik II**, s. 121; a.mlf., **Kitâbü'n-Necât**, s. 292. İbn Sînâ, kelâmcılar tarafından Tanrı'nın varlığını ispat için kullanılan imkân delilinin âlemin yokluktan sonra yaratıldığını ispatlamak için kullanılan şeklini kabul etmez. Bu delil, âlemi kendinde mümkün varlık yani zâtı itibarı ile varlığa ve yokluğa eşit mesafede duran bir varlık olarak kabul eder. Kendinde mümkün olan bu âlem var olmuşsa onun varlığını yokluğa tercih eden bir tercih edicinin bulunması gerekir. Oysaki yukarıda da işaret edildiği üzere İbn Sînâ'ya göre bir varlık bulunduğu hal üzere olduğu sürece ondan yeni bir şey meydana gelmesi mümkün değildir. Eğer tercih edici âlemin var olmasını yokluğundan sonra tercih etmişse bu tercihin, tercih edenin zâtında ya da zâtı dışındaki bir sebepten dolayı olması gerekir. Bu sebebin tercih edenin zâtı dışında olması kabul edilemez. Çünkü aynı soruları onun içinde sormak gerekir. Eğer kendi zâtındaki bir sebepten ise daha önce değil de niçin şimdi tercih ettiği gibi sorular gündeme geleceği gibi ayrıca tercih edicinin bir fayda ya da bu türden bir şey için tercihte bulunduğu da kabul edilemeyecektir. Bu da âlemin yoktan yaratıldığı ya da bir diğer ifade ile varlığının yokluktan sonra tercih edildiği şeklindeki tezin kabulünün zorluğunu gösterir. Bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbü'n-Necât**, s. 291-292.

şeklindeki çıkarımı değerlendirmeye başlar. Ona göre Tanrı için bir fiilde bulunduğu ve herhangi bir fiilde bulunmadığı zaman dilimleri takdir etmek O'nun için dolu ya da boş bir mekân tasavvur etmek gibidir. Oysaki Tanrı mekânsal olmadığından O'nun için dolu ya da boş bir mekân tasavvur edilmesi söz konusu olmadığı gibi zamansal olmadığı için O'na bir işle meşgul olduğu ve bir iş yapmadığı zaman nispet etmek de mümkün olmayacaktır. Şehristânî'ye göre âlemden önce sonlu ya da sonsuz bir zamanın varlığının kabul edilmemesi âlem ve zamanın birbirini gerektiren varlıklar olduğu, buradan hareketle de Tanrı ve âlemin birbirini gerektiren iki varlık olduğunun kabulü anlamına gelmemektedir⁷²⁴. Çünkü varlıkta ve zamanda birbirini gerektirme sadece zamansal varlıklar için geçerlidir. Bundan dolayıdır ki âlemin zaman olarak Tanrı ile birlikte olduğunu söylemek Tanrı'nın varlığını da zamansal yapacaktır. Oysaki Tanrı'nın varlığı zamansal değildir ve bundan dolayı da Tanrı'nın âlemle birlikte olduğu ya da onu öncelediği iddia edilemez⁷²⁵.

Şehristânî, Tanrı zamansal olmadığından O'nun için bir işle meşgul olduğu ve bir işle meşgul olmadığı zamanlar takdir edilemeyeceği kanaatindedir. Takdis için kullanılan bu tavır *Tanrı âlemi yaratmadı* önermesine kadar ulaşan bir yol açmaktadır. Eğer Tanrı için bir iş yaptığı ve yapmadığı bir zaman telakki edilemiyorsa, mutlak olarak zaman dışı ise O'nun âlemin gerçek fâili olduğu nasıl iddia edilebilecektir? Eğer Tanrı zamanla kayıtlı olmaksızın âlemin var edicisidir denilirse bu Şehristânî'nin de işaret ettiği üzere âlemle Tanrı arasındaki zaman telakkisini kaldıracaktır ki bu noktada İbn Sînâ gibi âlemi ezeli olarak kabul etmek gerekmektedir⁷²⁶. Şehristânî'nin bu durumda Tanrı ve âlemin bir birini gerektiren varlıklar olmayacağı bir birini gerektirmenin zamansal varlıklar için söz konusu olduğu iddiası meselenin izahında tatmin edicilikten uzaktır. Âlem için Tanrı'nın varlığını gerektirendir denilmesi kabul edilmeyebilir, bunun zamansal bir telakkiyi de barındırdığı açıktır ancak tersi bir önerme için aynı şey iddia edilemez.

⁷²⁴ Tûsî, bu noktadan yani âlemi önceleyen sonlu ya da sonsuz bir zaman takdir edilmemesinden hareket ederek Şehristânî'nin âlemi kadîm kıldığına hükmetmektedir. Bkz.: Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 160.

⁷²⁵ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 101-102, 115-117.

⁷²⁶ Tûsî bu noktada Şehristânî'nin de âlemin kîdeminin kabul ettiği kanaatindedir. Bkz.: Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 160.

Şehristânî'ye göre "Tanrı bir fiilde bulunmadı sonra bir fiilde bulundu." ifadesi Tanrı için bir fiile başlama ve bir fiili terk etme zamanının varlığını gerektirmez. Çünkü burada mecazi ve genişletilmiş bir kullanım söz konusudur. *Bir fiilde bulunmadı.* ifadesi geçmiş hakkında bilgi verirken, *Bir fiilde bulundu.* ifadesi de gelecek zamana delalet etmektedir. Oysaki Şehristânî'nin de ifade ettiği gibi yoklukta, başlama ve terk vaktinin bulunması söz konusu değildir. Şehristânî bu noktada bazı filozoflar tarafından dile getirilen; "O, önce aklı, sonra nefsi, sonra heyûlayı sonra da cismi yarattı." ifadesini dikkatlere sunar⁷²⁷. Nitekim burada kronolojik bir sıralama söz konusu edilmemektedir.

İbn Sînâ tarafından âlemin varlığını Tanrı'nın varlığı ile eş zamanlı düşünmeyi gerektiren ikinci delilin bir diğer yönü de Tanrı'ya nispet edilen cömertlikle⁷²⁸ ilgilidir. Bu yönü ile delil var olanları Tanrı'nın cömertliğiyle ilişkilendirip kendisi cömert olan bir Tanrı'nın cömert olmadığı bir zamanın düşünülemeyeceği, bundan dolayı da Tanrı ve âlemin birbirini gerektirdiği şeklindeki bir çıkarıma dayanmaktadır⁷²⁹. Şehristânî'ye göre Tanrı'nın ezelde cömertlikle nitelendirilip buradan da âlemin ezelde var olduğu sonucuna ulaşılması çelişik bir duruma işaret etmektedir. Çünkü fiil bir başlangıcı olan şeyi ifade etmektedir. Ne zaman bir fiil tasavvur edilse ona bir başlangıç takdir edilmesi zorunludur. Oysaki ezelilik başlangıcı olmayan bir duruma işaret ettiğinden ezeli bir fiilden ya da ezeldeki bir fiilden söz etmek kendisine bir başlangıç takdir edilmesi zorunlu olanla bir başlangıç takdir edilemeyen biraraya getirmektir. Bu ise imkânsız bir iştir⁷³⁰.

⁷²⁷ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 103.

⁷²⁸ İbn Sînâ'nın Tanrı'ya attığı niteliklerden birisi de cömertlik (el-cevde)tir. O, cömertliği gereken şeyi karşılıksız verme olarak tarif eder. Bu tarife göre ihtiyacı olmayan bir kişiye bıçak veren cömert olarak nitelendirilemeyeceği gibi bir fayda, bir maslahat, övgü, şerefli görülmek, bir yergiden kurtulma ya da benzeri bir şey karşılığı veren de cömert olarak nitelendirilemez. İbn Sînâ'ya göre gerçek cömert; kendisine geri dönecek bir şeyi kast etme istek ve arzusu olmaksızın kendisinden yararlar bol bol taşandır (Bkz.: İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 144). Bu durumda cömert olarak nitelendirilen Tanrı'nın âlemi yaratmasında herhangi bir fayda, amaç vb. bir kastı olduğu, kötülenmekten kurtulmayı ya da övülmeyi amaçladığı veyahutsa başka birinin maslahatını güttüğü söylenemez. (İbn Sînâ, **er-Risâletül- Arşîyye**, s. 32). Âlem ve iyilikler O'ndan taşmaktadır.

⁷²⁹ Tanrı'nın cömertliği ve bunun mümkün varlıkla ilişkisi konusunda bkz.: Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 50-57.

⁷³⁰ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 104. İbn Teymiyye de *Minhac*'da benzer bir şekilde *sonsuz yaratılmış şey (mübdi'atün kadîmetün)* ya da *sonsuz yapılmış eylem (me'ûletün kadîmetün)* gibi kavramların iki zıttı biraraya getirmek olduğuna işaret eder. bkz.: İbn Teymiyye, **Minhâcü's-sünneti'n- Nebeviyye**, c. II, s. 281.

Buna göre, *Tanrı ezelde yaratıcıdır.* şeklindeki bir önerme anlamsız olmaktadır⁷³¹. Eğer bu noktadan hareketle Tanrı âlemi yarattığı vakitten daha önce yaratabilirdi, yaratmamışsa o cömert değildir şeklinde bir itirazda bulunulursa Şehristânî zamanla ilgili aklî tasavvuru mekânla ilgili aklî tasavvurla birleştirerek cevap verir. Onun bu noktadaki cevabı öncelikle sonsuz bir cismin imkânsızlığının kabulüne dayanır. Vehmi olarak âlemin ötesinde, yukarısında ya da başka bir konumda başka bir âlemin varlığı tasavvur edilebilir. Benzer şekilde bütünü cirminin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olduğu da düşünülebilir. Ancak bu tasavvurların hepsinde ön şart gerek tasavvur edilen âlemlerin gerekse de takdir edilen daha küçük ya da daha büyük bütünü sonlu olmalarıdır. Nitekim cisimlerin sonsuz olamayacakları kabul edilmiştir. Şehristânî bu çıkarımı aynı ile zaman konusuna da uyarlar ve aklî olarak tasavvur edilen yaratma vaktinden önceki zamanın da sonlu olmasının zorunlu olduğu çünkü sonsuz bir zamanın varlığının imkânsız olduğunu söyler⁷³².

Şehristânî'nin mekân konusundan hareketle filozofların zaman konusunda söylediklerini geçersiz kılma çabası İbn Rüşd'ün konu hakkındaki ifadelerinden hareketle değerlendirilebilir. O, böylesi bir ithamın filozofları bağlayıcı nitelikte olmadığını söyler. Çünkü filozoflar âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olabileceğine inanmazlar. Onlara göre bu mümkün değildir⁷³³. Öyle ise bu noktadan hareketle filozofların zaman hakkındaki sözleri geçersiz kılınmaz.

Şehristânî'nin ezeli bir fiilden söz edilemeyeceği, çünkü fiilin bir başlangıcı gerekli kıldığı, dolayısıyla da “Tanrı ezelde yaratıcıdır.” önermesinin anlamsız olduğunu söylemesi isabetli bir iddiadır. Bu noktada İbn Sînâ tarafından önceliğin farklı anlarda kullanıldığını hatırlamak gerekmektedir. Nitekim bunu Şehristânî de kabul ediyordu. İbn Sînâ'ya göre fiilin mutlak öncesiz olduğu kabul edilemez. Evet,

⁷³¹ Tûsî, bu noktada Şehristânî'nin bu ifadesinin tek tür bir öncelik kabul edildiğinde geçerli olabileceğini oysaki onun, bölümün başında kabul ettiği zamansal önceliği burada reddederek çelişkiye düştüğünü not eder (Bkz.: Tûsî, **Musâri‘u'l-Musâri‘**, s. 162). Tûsî'nin, Şehristânî'nin çelişik olduğunu söylediği ifadesi âlemin kıdemi ile ilgili bölümün ikinci mukaddimesinde yer almaktadır: “Şey bir başka şeyle zaman, mekân, şeref, zât, tabiat ve varlık olarak birlikte olabilir. Bazen de zaman olarak onunla birlikte olmakla zât olarak ondan önce ya da tersine [sonra] olabilir. Bu her iki kısım için de geçerlidir.” Bkz.: Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 96.

⁷³² Şehristânî, **Musâra‘a**, s. 105. Krş., Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 60-63.

⁷³³ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 168-169.

o zamani olarak ezeldir ancak ontolojik olarak ezeli değildir. Şehristânî'nin Tanrı'nın ezelde yaratıcı olmasının kendisine başlangıç takdir edilenle başlangıç takdir edilemeyen bir araya getirme olduğu iddiasına gelince; bu Tûsî'nin de işaret ettiği üzere ikinci mukaddimenin sonunda kabul ettiği şeyi burada reddetmesidir. Nitekim Şehristânî'ni orada “Bir şey bazen bir şeyle zaman, mekân, şeref, zât, tabiat ve varlık olarak birlikte olabilir. Bazen de onunla zaman olarak birlikte olmakla zât olarak ondan önce olabilir, bunun aksi de mümkündür.” demektedir.

Şehristânî'nin bu delil hakkında yer verdiği bundan sonraki ifadeleri yukarıdaki çıkarımına yönelik yöneltilecek eleştiriler ve onların cevaplandırılması şeklindedir.

Eğer yukarıdaki ifadelere cisim ve zaman arasında bir paralellik kurmanın mümkün olmadığı çünkü cismin doğal bir konumunun (vaz'ün tabîyyün) bulunduğu oysaki zaman için doğal bir konum bulunmadığı bundan dolayı mekânın zıddına zaman için sonsuzluğun tasavvur edilebileceği şeklindeki bir itiraza Şehristânî bu ikisi arasındaki farkın önemli olmadığını (leyse bimüessir) söyleyerek cevap verir. Ona göre boyut olarak sonsuz bir cismin varlığının imkânsızlığına delâlet eden delil sayısal ve zamansal sonsuzluğun da imkânsızlığına delâlet etmektedir⁷³⁴. Çünkü onlardaki orta terimler de apriori önermelerdendir⁷³⁵. Şehristânî daha sonra delili sayıların sonluluğundan hareketle insanî nefislerin sonluluğuna hareketin sonluluğu nedeni ile de zamanın sonluluğuna uyarlar⁷³⁶.

Şehristânî, boyut olarak sonsuz bir cismin var olmasının imkânsız olduğu gibi zamanın ve sayıların da sonsuzluğunu kabul etmez. Zaman da nihayetinde hareketin sayımına dayanmaktadır. Sonsuz olan şeyler hakkında büyüklük, küçüklük

⁷³⁴ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 105. Şehristânî'nin burada dile getirdiği cismin boyut sahibi olmasından hareketle boyutların sınırlı olduğu bundan dolayı da sayılar ve zamanın da sınırlı olduğu şeklindeki çıkarımının benzerine Gazzâlî'de de rastlarız. O da boyutların sınırlı olduğundan hareketle mekân ve hareketinde sonlu olması gerektiği şeklin bir hükme varmaktadır. Bkz.: Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 55-56.

⁷³⁵ Şehristânî, sayılar konusunda apriori olduğunu belirttiği üç önermeyi zikreder. Bunlar; i- Var olan sayılardan daha küçük olanı daha büyük olanına eşit değildir. ii- Büyüklük ve küçüklük sonlu sayılarda olabilir. Sonsuz olanda daha büyük ve daha küçük tasavvur edilemez. iii- Sonsuz olanda yarım, üçte bir ve dörtte bir gibi kısımlar bulunmaz. (Bkz.: Şehristânî, **Musâra'a**, s. 105). Tûsî, Şehristânî'nin apriori olarak zikrettiği bu orta terimlerin apriori olmadığını söyler ve bunların eleştirir. Bkz.: Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 164-165.

⁷³⁶ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 105-110.

gibi niteliklerle üçte bir, dörtte bir gibi oranlar söz konusu olamaz. Bunlar sonlu varlıklar için geçerlidir⁷³⁷. Şehristânî'nin bu itirazını Gazzâlî'nin ifadeleri ile şöyle açabiliriz. Âlemin ezeliliğinin kabulü feleğin döngüsel hareketlerinin sayısının sonsuz ve birimlerinin de sınırsız olmasının kabulü anlamına gelecektir. Oysaki Güneş döngüsel hareketini bir yılda tamamlarken Satürn gezegeni otuz yılda tamamlamaktadır ki bu da Satürn'ün hareketinin Güneş'in hareketinin otuzda biri olması anlamına gelmektedir. Benzer şekilde Jüpiter'in hareketi de Güneş'in hareketinin on ikide biri kadardır. Gerek Şehristânî'nin gerekse de Gazzâlî'nin itirazları temelde sonsuz olduğu kabul edilen iki hareketin birim zamandaki miktarlarının alınarak birbirine oranlanmasına dayanmaktadır. Böylesi bir oranlamada Satürn'ün hareketi güneşin otuzda biri iken Jüpiter'in hareketi de Güneş'in hareketinin on ikide biri kadardır. Aynı şekilde sayıların bazısı bazından daha büyük ve daha küçük olarak da nitelendirilmektedir. Oysaki sonsuz olan şeyler arasında böylesi bir nispet imkânsızdır⁷³⁸. Gazzâlî'nin bu itirazını değerlendiren İbn

⁷³⁷ Şehristânî'nin bu itirazı temelde onun âlemin yaratılmışlığı konusundaki deliline dayanmaktadır. O, *Nihâyetü'l-ikdâm*'da âlemin sonlu ve yaratılmış olduğu noktasında bir delile yer vermektedir. Onun delili temelde âlemin mümkün varlık olmasından yola çıkmakta ve mümkünlerin de tikellerden meydana geldiği için onların da sonlu ve sınırlı olmalarına dayanmaktadır. Onun delili şöyledir: “Şartlandırılmamış akıl âlemin ya da bütünün kısımlarından her birinin tikellerden birleşik olduğuna hükmeder. Tikellerden meydana geldiği için de zorunlu olarak bunların mümkün varlık olması gerekir. Cisimlerin zâtları itibari ile sonlu oldukları konusundaki deliliniz nedir diye sorulursa [deriz ki]; sonsuz olan bir cisim ya da bir boyut takdir ettiğimizde bu cisim ya her yönü itibari ile ya da bir yönü ile sonsuz olur. Her ne şekilde takdir edilirse edilsin bu cisimde sonsuz olan noktaya sonsuz bir çizginin bittiği takdir edilebilir. Ölçü bakımından öncekinden daha kısa olan çizgi üzerinde başka bir nokta daha takdir edilip kısa olan uzun olan çizgi üzerinde yayıldığından dolayı bu noktaların da birleştikleri düşünülebilir. Bu iki noktadan her biri sonsuza kadar paralel bir şekilde uzanırlarsa bu durumda kısa olan çizgi uzun olana eşit olur. Bu imkânsızdır. Kısa olan uzun olandan sonluluk bakımından kısa olursa bu durumda daha kısa ve daha uzun olan sonlu olurlar. Çünkü daha kısa olan uzun olandan sonluluk bakımından kısa olur ve uzun olan da kısa olana sonluluk bakımından fazla olur. Bir şey üzerine sonluluk bakımından fazla olan şey de sonlu olur. Her halükarda onlardan biri ikincisinden daha büyüktür. Daha büyüğün, daha küçüğün, daha çoğun veya daha azın sonsuzluğu da imkânsızdır. Bil ki; sonsuz olan bir cismin varlığı ve ister dolulukta ister boşlukta olsun sonsuz bir boyutun varlığı imkânsızdır. Bu delil aynıyla sayıların ve şahısların da sonsuzluğuna uyarlanabilir. Cismin sonluluğuna hükmettiğimiz de onun daha büyük ve daha küçük olmasına hükmedebiliriz.” Bkz.: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'-kelâm*, s. 13. Şehristânî'nin bu delilinin bir benzerine kendinden önceki filozoflar arasında Kindî'de rastlarız. Âlemin yaratılması konusunda Aristo'nun dile getirdiği maddenin sûrete iştihakını ve Yeni Eflatuncuların sudûr teorisini kabul etmeyen Kindî, Mu'tezilî kelâmcılarda da rastladığımız anlamadaki bir yaratma teorisini benimsemekte ve âlemin kadîm olamayacağı konusunda da yukarıda zikredilene benzer bir teoriden hareket etmektedir. Bu konu ile ilgili müstakil bir çalışma için bkz.: Muhammed Ebu Ride, “Aristoteles ve Kindî'ye Göre Âlemin Ezeliliği veya Yaratılmışlığı Problemi”, çev. Cevdet Şulul, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2000, sy. VI, s. 133-141.

⁷³⁸ Bkz.: Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 31-32. Sonsuz sayıların birbirine azlık ve çoklukla nispet edilemeyeceği noktasında Tûsî, Şehristânî ile aynı kanaatte değildir. Ona göre her ikisi de sonsuz

Rüşd bilfiil sonsuz olan şeyler arasında böylesi bir nispet bulunmasının imkânsız olduğunu buna karşın sonsuzluğu bil kuvve olarak tasavvur edilen şeyler arasında bir oran düşünülebileceğini söyler⁷³⁹ ki İbn Rüşd'ün bu cevabı aynıyla Şehristânî'nin eleştirisi için de geçerlidir.

3- İbn Sînâ'nın Üçüncü Delili ve Şehristânî'nin Eleştirileri

Şehristânî'nin bu konudaki temel eleştirisi daha önce de sudûr teorisi bağlamındaki eleştirilerini incelerken karşılaştığımız “varlık verme” (îcâd) ile “gerekli kılma” (îcab) arasındaki ayrıma dayanmaktadır⁷⁴⁰. İbn Sînâ, âlemin varlığının kaynağı olarak Tanrı'nın varlığını gösteriyordu. Bu noktada âlem Tanrı'nın gerektirmesi ile vardı. Tanrı'nın âlemi yaratmaması ya da Tanrı'nın olup da âlemin bulunmadığı bir zaman dilimi söz konusu olamazdı⁷⁴¹. Bu da Goichon'nun da ifadesi ile âlemi Tanrı'nın varlığının / tabiatının zorunlu sonucu yapmakta idi⁷⁴². Âlemi, Tanrı'nın bir gerektirmesi olarak kabul edip zaman bakımından O'nunla birlikte ezeli kılan bu anlayışa karşı Şehristânî varlık vermeyi ve gerekli kılmayı birinden ayırır. Ona göre âlem, Tanrı'nın varlığının zorunlu sonucu değildir. Tanrı, âleme varlık vermiştir.

Şehristânî itirazını şekillendirmek için İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın ispatına dair kullandığı delilden hareket eder. İbn Sînâ'nın delili temelde varlığı zâtı ile zorun olan ve zâtı ile mümkün olan şeklindeki ikili bir ayırmadan yola çıkıyor, zâtı ile

olmalarına rağmen birin sonsuz kere katlanması ikinin sonsuz kere katlanmasından daha küçüktür. Bkz.: Tûsî, **Musâri‘u'l-Musâri‘**, s. 165. Ayrıca Tûsî sayıların sonluluğundan hareketle zamanın da sonlu olacağı şeklindeki bir çıkarımı da kabul etmez. Ona göre sayılarda azlık çokluk gibi nitelikler mevcut sayılar için geçerlidir. Oysaki zaman için kabul edilen sayılar böyle değildir. Dolayısı ile de sayıların sonluluğundan hareketle zamanın sonluluğuna hükmedilemez. Bkz.: Tûsî, a.y.

⁷³⁹ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-Tehâfüt**, s. 77.

⁷⁴⁰ Bkz.: Yukarısı, s. 255-256.

⁷⁴¹ Bkz.: İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 190. Muhittin Macit, “İmkân metafiziği”, s. 116 -117. Macit'in ifadeleri İlliyyet teorisinin metafizik alana uyarlanmasının doğurduğu sonuçları net bir şekilde ortaya koymaktadır: “İlliyyet teorisini metafizik düzlemde vazgeçilmez bir kurucu öge olarak benimseyen filozoflar bir bakıma âlemin kadim olmasını da illet – eser kavramları etrafında ortaya konan temel ilkelere dayandırmışlardır. Onlara göre Allah âlemin illetidir ve ezeldir. İletin fonksiyonunu icra etmesi için gereken şartlar tamam olduğunda malulün varlığa gelmemesi imkânsızdır.” Bkz.: A.y.

⁷⁴² Bkz.: A.M. Goichon, **a.g.e.**, s. 20.

mümkün varlığın da nihayetinde zâtı itibari ile zorunlu olan bir varlığa dayanması gerektiği sonucuna ulaşılıyordu⁷⁴³.

Şehristânî delilin ilk kısmını yani varlığı, zâtı ile zorunlu ve zâtı itibari ile mümkün şeklindeki kısmını alır ve kelamcı gelenekteki “imkân delili”ni bunun üzerine monte eder. Mümkün varlık, zâtı itibari ile varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan varlık türü olduğuna göre, aklî itibarla varlık ve yokluk arasında eşit bir mesafede bulunan bu varlığın varlığı yokluğa tercih edilmişse burada bir tercih ediciye ihtiyaç vardır⁷⁴⁴. Şehristânî bundan sonra delili tercih edicinin varlık verme biçimi üzerinden sürdürür. Bu tercih edici ya varlık veren (mûcid) ya da gerekli kılan (mûcib) olacaktır. Tercih edicinin gerekli kılan olması mümkün değildir. Çünkü “mümkün” denildiğinde anlaşılan imkân ve zorunlu arasında bulunan değil varlık ve yokluk arasında bulunan demektir. Bu durumda tercih eden yokluğa karşı varlığı tercih edecektir. Öyle ise O, varlık veren olabilir. Şehristânî’ye göre mümkün varlığın önce var olması tercih edilir ve bu aşamadan sonra o, varlık verene nispetle varlığı gerekli olur⁷⁴⁵. Buna göre *Mümkün, varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır.* önermesi geçerli bir önerme olurken *Mümkün, zorunluluğu ve imkânı zorunlu olmayandır.* önermesi geçerli değildir. Çünkü Şehristânî’ye göre bu söz *Mümkün, imkânın zaruri olmamasıdır.* demeyi de gerekli kılacak olup bir şeyin mahiyetinin onun için zorunlu olmaması düşünülemez⁷⁴⁶.

⁷⁴³ Bkz.: İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, s. 271; a.mlf., *Metafizik I*, s. 35; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 127. Krş., a.mlf., *Uyûnü’l-hikme*, s. 55; a.mlf., *er-Risâletü’l-‘Arşîyye*, s. 14-15. Krş., Şehristânî, *Musâra’a*, s. 110-111.

⁷⁴⁴ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-keîâm*, s. 15, 35, 39-40; a.mlf., *Musâra’a*, s. 70.

⁷⁴⁵ Şehristânî varlık verme ile zorunlu kılma arasındaki farkı *Nihâyetü’l-ikdâm*’da şöyle dile getirir. “Eğer âlemin, Tanrı’nın zorunlu kılmasıyla zorunlu olması ve (vücûbü’l-‘âlemi bi’icâbi bâri) Tanrı’nın varlık vermesi ile var olması (vücûbü’l-‘âlemi bi’icâdi bâri) arasındaki fark nedir denilirse; bir şeyin onu var kılanın var kılması ile var olması lafız ve mana olarak doğrudur. Ancak bir şeyin zorunlu kılmanın zorunlu kılması ile zorunlu olması böyle değildir. Mümkünün manası onun varlığının ve yokluğunun mümkün olmasıdır, onun zorunluluğunun ve imkânsızlığının mümkün olması değildir. O, Tercih Edici’den zorunluluk bakımından değil de varlık bakımından istifade eder. Mümkün var olduğunda ona zorunluluk âriz olur. Bu sebep gibidir. Sebep, ona zorunluluk olarak fayda vermiştir. Şöyle denilir; onun zorunlu kılması ile zorunlu oldu sonra ona zorunluluk âriz oldu. Oysaki o varlık olarak fayda vermiştir. Bundan dolayı da şöyle denilmesi doğru olur: Onun var kılması ile var oldu ve ona zorunluluk âriz oldu. O halde varlık ona zorunluluğu mümkün olduğu için değil varlığı mümkün olduğu için nispet edilir. Bu ince bir noktadır.” Bkz.: Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-keîâm*, s. 21.

⁷⁴⁶ Şehristânî, *Musâra’a*, s. 111. Ayrıca bkz.: A.mlf., *Nihâyetü’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-keîâm*, s. 14. Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*’da Tercih Edici’nin zâtı itibari ile zorunlu kılan değil de varlık veren

Şehristânî'nin bu ifadelerini değerlendiren Tûsî, ona, “*Mümkün, varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır.*” derken hak verir. Ancak o, varlık verenden varlık alan varlığın yani mümkün varlığın ancak varlığı zorunlu olduktan sonra var olabileceğini, öyle ise ona varlık verenin aynı zamanda onu zorunlu kılan (mûcib) olduğunu söyler. Bu ifadesi ile Tûsî varlık veren ile zorunlu kılanı aynı zâtta toplamaktadır. Varlık, varlık vericisine nispetle zorunlu olarak var olduğundan dolayı Şehristânî'nin *Varlık önce var kılınır sonra da varlık vericisine nispetle varlığı gerekli / zorunlu olur.* ifadesi geçersiz olacaktır. Çünkü mümkünün varlığı varlık vericisine nispetle zorunlu olarak var olmaktadır⁷⁴⁷.

Tûsî ayrıca Şehristânî'nin “*Mümkün, gerekliliği ve imkânı zorunlu olmayandır.*” ifadesinin çelişik olduğu ve *Mümkün, imkânın zaruri olmamasıdır.* şeklindeki ifadenin doğru olmayacağı şeklindeki eleştirilerinin geçersiz olduğu şeklindeki itirazların haklı olmadığını söyler⁷⁴⁸.

Daha önce yer yer mümkünlerdeki varlık mahiyet ayrımına ve mümkünün tabiatına yani “imkân” konusuna ve bunun mutlak anlamdaki bir yokluktan farklı olduğuna değinildi. Yukarıda Şehristânî tarafından alıntılanan ve eleştirilen *Mümkün, imkânın zaruri olmamasıdır.* ifadesi mümkün varlıklardaki imkanın bulunuş tarzıyla ilgilidir. İbn Sînâ'da zorunlu varlığın zorunluluğu doğrudan O'nun mahiyeti iken mümkünlerdeki imkân için aynı şey söz konusu değildir. Bir şeyin mümkünlüğü ancak o şeyin mahiyeti dikkate alındıktan sonra söz konusu olabilmektedir. Yani varlıkta önce mahiyet dikkatimizi çekmektedir. Zorunlu varlık da ise varlığından ayrı bir mahiyet bulunmadığından bu O'nun için söz konusu olamaz. Mümkünler de ise öncelikle varlığın cisimdir, beyazdır vs. mahiyetini belirleyip daha sonra onun mümkün olduğuna hükmediyoruz. Bu durumda mümkünlerdeki imkân Şehristânî'nin iddia ettiği gibi mümkünlerin mahiyeti olmadığı gibi onların tabiatı için zorunlu da

olması gerektiğini bir kez de âlemde var olan farklılıktan yola çıkarak ortaya koyar. Çünkü zâtı itibarı ile zorunlu kılan bir varlığa yer, yön, ölçü, şekil ve diğer sıfatların hepsinin nispeti tek bir nispet olduğundan iki benzerin arasını ayırarak onları tahsis etmesi mümkün değildir. Bu niteliklerin hepsi O'nun zâtında benzeşmektedirler. Bu durumda der Şehristânî “Kati ve kesin bir şekilde biliriz ki âlemin sanatkârı gerekli kılan bir zât (zâten muciben) değil de varlık veren (mûcid), âlim ve kadir bir zâttır.” Bkz.: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keîlâm*, s. 14.

⁷⁴⁷ Bkz.: Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 172.

⁷⁴⁸ Bkz.: Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 172-173.

olmamakta, mahiyetin gereği (lâzım) olmaktadır⁷⁴⁹. İbn Sînâ'nın ifadesi ile mâhiyetteki mümkünlik mahiyetin zorunlu bir sonucu (mukteza) olarak değil, var olması itibari ile bulunur ve bir şeyin var olması itibari ile bulunması ile mâhiyetin zorunlu sonucu olarak bulunması da farklı şeylerdir⁷⁵⁰.

İbn Sînâ'nın zâtı itibari ile zorunlu varlık ve zâtı itibari ile mümkün zâtı haricinde bir şeyle zorunlu varlık tasavvurlarına baktığımızda Tûsî'nin yaklaşımının isabetli olduğu görülür. Burada Tûsî'nin de işaret ettiği üzere İbn Sînâ'nın ifadeleri varlık verenle zorunlu kılanı ayırmamıza imkân vermez. Nitekim zorunlu varlıktan mümkünün çıkması bir varlık verme sonucu olmayıp zorunlu şekilde olmaktadır. Alanın uzmanları tarafında da değinildiği gibi İbn Sînâ'da zorunlu olmakla zorunlu kılmak arasında yakın bir ilişki vardır. Hatta bunların arası ayrılmaz. Bu durumda Şehristânî tarafından ifade edilen, önce var kılınır ve var kılıcısına nispetle zorunlu olur şeklindeki bir yaklaşımın İbn Sînâ felsefesi açısından onaylanması mümkün gözükmemektedir. Onun sisteminin merkezinde yer alan zorunlu varlık aynı zamanda zorunlu kılan yani varlık verendir. Bu sistem içerisinde kendi özünde mümkün olan varlık var edicisi bakımından zorunlu varlık olmaktadır. Kendi özünde zorunlu varlığın da varlık vermediği bir zamanı düşünmek onun var olmadığı bir zamanı düşünmek kadar saçma olacaktır⁷⁵¹.

4- İbn Sînâ'nın Dördüncü Delili ve Şehristânî'nin Eleştirileri

İbn Sînâ'nın dördüncü delili, Tanrı'nın âleme önceliğini iddia edenlerin delilini ilkenin fiile önceliği konusundan hareketle değerlendirmeye tabi tutan bir

⁷⁴⁹ Konu hakkında bkz.: Cüneyt Kaya, "İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan", s. 207 vd. İbn Sînâ'ya göre imkân mâhiyetin gerektirdiği şeylerden sadece biridir (el-imkânü min levâzimi'l-mâhiyyeti taktezihe el-mâhiyyetü kemâ taktezi el-mâhiyyetü eşyâ'e kesîraten). Yani bir şeyin mâhiyeti aynı zamanda bir çok şeyi gerektirebilir. Mesela üçgenin mahiyeti onun iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasını gerektirdiği gibi onun mümkün olmasını da gerektirmektedir. Bkz.: İbn Sînâ, **Mübâhasât**, s. 182 vd. Ayrıca bkz.: Cüneyt Kaya, "İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan", s. 208.

⁷⁵⁰ Bkz.: İbn Sînâ, **Mübâhasât**, s. 182.

⁷⁵¹ Bkz.: İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 189-190. Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, s. 94, 97.

delildir. Gerek *Kitâbü'n-Necât*'ta gerekse de *Metafizik*'te yer verilen bu delille ilkenin fiile önceliğinin zât bakımından mı, zaman bakımından mı olduğu sorgulanır.

Var olanların ilk ilkesi olan Evvel, ilke olması hasebi ile yaratılmışları öncelemektedir. Ancak O, yaratılmışları zâtı bakımından mı yoksa zaman bakımından mı öncelemektedir? Bununla kastedilen birin ikiyi öncelemesi, hareket edenin hareket ettirenin hareket ettirmesi ile birlikte harekete geçmesi gibi sadece zâtı bakımından önceleme ise bu doğrudur. O, tek başına olup âlem ve hareketin olmaması ile birlikte sadece zâtı bakımından değil de zât ve zaman bakımından önceler denilirse şunda şüphe yoktur ki “oldu” (kâne) lafzı özellikle de “sonra” (sümme) lafzı ile kullanıldığında geçmişe delâlet eder. Bu durumda da yaratmanın yaratılmasından önce bir oluş geçmiş olur ki bu oluş da sonludur. O halde hareket ve zamandan önce bir zaman vardır. Bu durumda Tanrı'nın âlemi öncelemesi sadece kendisiyle değil de bir hareket ve zamanla birlikteki bir önceleme olacaktır⁷⁵².

Âlemin kıdemi meselesinde Şehristânî'nin genel yaklaşımı Tanrı'nın âlemi zât, zaman ve diğer bütün yönlerden öncelediği şeklindedir. O, âlemin yokluktan sonra yaratıldığı, sonsuz bir cismin bulunmasının imkânsız olması gibi sonsuz bir zamanın ve hareketin bulunmasının da imkânsız olduğu kanaatini taşır.

İbn Rüşd, filozoflar tarafından dile getirilen Tanrı ve âlem arasında kurulan öncelik, sonralık ve birliktelik gibi zamansal nispetlerin sağlıklı bir zeminden kaynaklanmadığı kanaatindedir. Ona göre kendisi zaman dışı olan varlığın, zamanın içinde olan varlıkla birlikte olduğu ya da onu öncelediği iddia edilemez. Böylesi bir iddiada bulunulmasının sebebi önceki filozofların yeterince anlaşılmamasıdır (likilleti tahsîlihîm). Tanrı âlemi öncelemiştir. Bu noktada İbn Rüşd farklı bir önceleme biçimini gündeme getirir. Tanrı'nın âleme önceliği zaman dışı olan bir varlığın zamanda bulunan ve değişen bir varlığa önceliği şeklindedir⁷⁵³. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı zaman zaman Şehristânî tarafından dile getirilen Tanrı'nın zaman dışı olduğu ve zamansal kavramlarla O'na nispet kurmanın doğru olmayacağı şeklindeki

⁷⁵² Şehristânî, *Musâra'a*, s. 99. Krş., İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 292-293; a.mlf., *Metafizik* II, s. 122-123. Şehristânî'nin konu ile ilgili dördüncü delil olarak ele aldığı bu delil Gazzâlî'nin ikinci deli olarak zikrettiği delile karşılık gelir. Gazzâlî bu delili farklı yön ve sonuçları ile birlikte daha geniş bir tarzda ortaya koymaktadır. Krş., Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 51-52, vd.

⁷⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 138-141.

itirazında haklı olduğunu göstermektedir. Ancak burada Tanrı'nın zaman dışı tutulması zaman içerisinde yer alan âlemin ezeli olmasını engellememekte sadece Tanrı'ya konumsal bir öncelik tanımaktadır ki İbn Sînâ da O'na zâtî bir öncelik tanıyordu. Ayrıca Tanrı'nın zaman dışı olarak nitelendirilerek ayrı bir boyuta taşınması O'nu hakkında konuşulamaz ya da İbn Sînâ'nın ifadesi ile açıklanmasından ümit kesilmiş bir varlık konumuna itecektir ki bu da ciddi felsefi mahzurlar taşımaktadır.

Şehristânî yukarıda da değinildiği üzere sonsuz zaman ve hareketin imkânsızlığını ispatlarken bunu sonsuz olan bir cismin varlığının imkânsızlığına dayandırmaktadır. Bu konuda onun bir başka delili de sayısal olan çokluğun imkânsızlığı hakkındadır. Bunu insan nefislerinin sonsuz sayıda olmasının imkânsızlığı ile açıklar.

İlk gün sonsuz sayıda insan nefisine varlık verilmiş olsa sayısal olarak sonsuz olanda bir artış mümkün olmadığından dolayı ikinci gün bu sayıda bir artış olmaması gerekirdi. Oysaki bir artış olmuştur. Bu şu yönden de değerlendirilebilir. Yaratılan nefisler ilk gün sonsuz sayıda olsalar ve ikinci gün de sonsuz sayıda olsalar bu durumda azla çok arasındaki bir eşitlikten söz edilirdi⁷⁵⁴. Sonsuz olanda azlık, çokluk, eşitlik gibi nitelendirmelerden bahsedilemez. Bundan dolayıdır ki sayısal olan şeyler sonsuz olamazlar. Bu doğrultuda hareket edildiğinde sayısal olarak azlık ve çokluğundan bahsedilen nefislerin bir başlangıcının olması gerektiği gibi hareketin sayımı olan zamanında bir başlangıcı olması gerekir. Bu durumda zamanın sonsuzluğundan bahsedilmesi mümkün değildir⁷⁵⁵.

Şehristânî'nin delili temel de sayıların sınırlı olmasından hareketle zamanın da sınırlı olması gerektiği tasavvurunu barındırmaktadır. Oysaki daha önce Tûsî sayıların sonluluğundan hareketle zamanın da sonlu olacağı şeklindeki bir çıkarımın da kabul edilemeyeceğini söylediğini kaydetmiştik. Ona göre sayılarda azlık çokluk gibi nitelikler mevcut sayılar için geçerli olup zaman için kabul edilen sayılar ise

⁷⁵⁴ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 105-106.

⁷⁵⁵ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 106-107.

böyle değildir. Dolayısı ile de sayıların sonluluğundan hareketle zamanın sonluluğuna hükmedilemez⁷⁵⁶.

Şehristânî'nin zamanın ve döngüsel hareketlerin sonluluğuna dair ileri sürdüğü bir diğer delil de başlangıç sebebinin bulunmasının zorunluluğu konusundadır. Şöyle ki; her sonradan olanın varlığı bir sebebin varlığına bağlıdır. Bu sebebin varlığı da başka bir sebebe bağlı olduğunda teselsül ortaya çıkacağından sonsuza kadar bu zincir devam ettirilemez. Aksi takdirde burada bir varlıktan söz edemezdik. Şehristânî bu delili insanın varlığına uyarlar. Burada mevcut olan bir A şahsının varlığı kendisinden meydana geldiği spermin varlığına bağlıdır. Bu spermin varlığı da kendisinden çıktığı insanın varlığına bağlıdır. Zincir bu doğrultuda sonsuza kadar uzatıldığında buradaki A kişinin varlığından söz etmek mümkün olmayacaktır. Bundan dolayıdır ki zinciri bir başlangıç halkasında durdurmak gerekecektir. Şehristânî'ye göre zaman ve döngüsel hareketlerde de durum böyledir⁷⁵⁷.

Şehristânî'nin buradaki itirazı haklıdır. Nitekim varlıklarda sonsuz bir teselsülün imkânsızlığını İbn Sînâ da kabul eder ve değişik yerlerde bunu zorunlu varlığı temellendirmek için kullanır. Zaman konusunda da benzer bir şekilde hareket edilebilir mi? sonsuz teselsülün imkânsızlığından hareketle onun da bir başlangıcının olması gerektiği iddia edilebilir mi? daha önce zamanın hareketin ölçüsü olarak anlaşıldığına değinilmişti. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre en mükemmel hareket şekli olan döngüsel bir şekilde hareket eden gök kürelerinin hareketleri ezeli olduğu için zaman da ezelidir. Sudûra bir başlangıç tayin edilemediği gibi zamana da bir başlangıç tayin edilemez. Ancak İbn Sînâ felsefesinde sonsuz bir teselsülün imkânsız olduğunu biliyoruz. Bu noktadan hareketle zamanı ontolojik olarak önceleyen bir ilke sorgulanabilir. Bu ilke ise her anlamda bir olan zâtı ile zorunlu varlıktır. O'nun ontolojik olarak zamanı öncelemesi yine de zamanın dolayısı ile de âlemin ezeli olmadığı anlamına gelmeyecektir. Bu sadece zorunlu varlığın mutlak birliğini vurgulayacaktır. Öyle ise yukarıda Şehristânî'nin sonsuz bir teselsülün imkânsızlığından hareketle döngüsel hareketlerin bir başlangıcı olması gerektiği iddiası kabul edildiği takdirde de zamanın ezeliliği savunulabilecektir.

⁷⁵⁶ Bkz.: Tûsî, **Musâri'u'l-Musâri'**, s. 165.

⁷⁵⁷ Şehristânî, **Musâra'a**, s. 107-108.

SONUÇ

Eş'arî kelamının Cüveynî'nin eleştirileri doğrultusunda yaşadığı iç hesaplaşmalarla yeni bir zemine doğru evirildiği dönemde yaşayan Şehristânî, İbn Sînâ felsefesinin taraftar olanlar ve karşı çıkanlar eliyle entelektüel çevrelerin öncelikli gündemine taşındığı bir döneme şahitlik etmiştir. O, bir taraftan siyasi ve dini bir kaygının iç içe olduğu motivasyonla “felsefe”ye karşı harekete geçerken diğer taraftan hocası Cüveynî'nin eleştirilerini dikkate alarak daha güçlü bir iç tutarlılık ve yapıya sahip bir kelâm ilmi inşa etmede felsefî metottan ileri derecede yararlanan Gazzâlî'nin mirasının da ilk dönem şahitlerindendir. Şehristânî doğum yeri Şehristân'da aldığı ilk eğitimin ardından gittiği, ilmi kimliğinin şekillenmesinde önemli bir fonksiyonu bulunan Nîşâbur'da kendisini gerek entelektüeller arasında gerekse de mezhepler arasında cereyan eden hararetli bir münazara ve eleştiri ortamında buldu ve felsefî konularla da daha bu dönemde ilgilenmeye başladı. Gerek onun hakkında nakledilenler gerekse de kendi eserleri felsefe ile içiçeliğini göstermektedir. Kelâm ilminin felsefeye doğru evirildiği, felsefî konularla ilgilenmenin kelâmcıların karakteristiği olmaya başlayan bir dönemde kendisi de felsefe ile yakından ilgilenen Şehristânî, dönemin entelektüellerince aşilamaz hatta eleştirilemez olarak görülen İbn Sînâ'ya karşı felsefî bir hesaplaşmaya girişmiştir. Kendisi de yetkin bir filozof olan Şehristânî, İbn Sînâ felsefesine karşı eleştirel tarzı benimsediğinde önünde hazır şablonlar buldu. Bunlardan bazıları olabildiğince sistematik ve kapsamlı iken bazıları da daha mevzî kalıyordu.

Şehristânî'den önce İbn Sînâ odaklı felsefe eleştirisi ile bu alanda bir çıkır açan Gazzâlî'nin onun üzerindeki etkisi net değildir. Kendisi Gazzâlî sonrası ivme kazanan İbn Sînâ muhalifleri arasında yer almasına ve Gazzâlî'nin eserinden yaklaşık olarak elli yıl sonra bu alanda bir eser yazmasına karşın eleştirilerinde Gazzâlî'den hiç bahsetmez. Bu konuda ortaya konulan *Musâra'a* ve *Tehâfüt* gibi eserler yer yer konular arasında paralellikler göstermekle birlikte gerek kapsam gerek üslup gerekse de yazım amacı yönünden farklılık göstermektedir. *Tehâfüt* daha sistematik ve bir ilimler sistemi olarak ele aldığı felsefenin farklı alanlarına yönelik değerlendirme ve eleştiriler barındıran bir eser iken *Musâra'a* kullanılan daha

analitik dil ve felsefî üslup ve kaygı ile öne çıkmaktadır. Gazzâlî'nin eserinde yazılış amacı olarak felsefî bir kaygıdan daha baskın bir şekilde dini-toplumsal bir hassasiyet göze çarparken Şehristânî'de felsefî kaygı daha baskın gözükmemektedir. Nitekim bunun sonucudur ki onun eleştirileri tekfir ya da felsefî ilimlerden uzak durulması gerektiği şeklindeki bir uyarı ile bitmez. Bu noktada Şehristânî'de felsefe eleştirisinin daha makul bir yöne doğru evirildiği söylenebilir.

Şehristânî'nin eserini *Tehâfüt*'ten ayıran bir diğer özellik de filozofun İbn Sînâ'ya karşı eleştiriler getirmekle yetinmemesidir. Bu noktada Şehristânî konu hakkında kendi kişisel görüşlerini de ortaya koyar. Bu tarz, onun eserinin önemini daha da artırmakla birlikte Şehristânî'nin mücadelesini de daha net bir biçimde bir filozofun diğer bir filozofla mücadelesi şekline dönüştürmektedir. Bu noktada Şehristânî'de daha makul bir yöne doğru evirildiğini ifade ettiğimiz felsefe eleştirisinin kendisini alternatif üretme biçiminde ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu, Şehristânî ve Gazzâlî'nin eleştirilerindeki hareket noktalarının ve felsefeye karşı yaklaşımlarının farklılığının da göstergesi olmaktadır.

Eserin ve yazarın bu özelliklerini dikkate alarak Şehristânî ve Gazzâlî'nin felsefî eleştiri ve tavırlarının genel bir değerlendirmesini yaptığımızda, Şehristânî'nin Gazzâlî'nin temsil ettiği, filozofları yer yer mahkûm etmeye ve tekfire varan çizgisine karşı eleştirel bir tavır benimsediğini söyleyebiliriz. O, hiçbir yerde İbn Sînâ'yı tekfirle itham etmediği gibi kendisi de şahsi görüşlerini ortaya koyarak bir felsefeyi diğer bir felsefe ile aşma tavrını öne çıkarmaktadır. Bu, eserdeki ve Şehristânî'nin tavrındaki özgünlüktür.

Musâra'a kendisi ile aynı dönemde kaleme alınan ve İbn Sînâ'ya yönelik önemli eleştiriler barındıran Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Kitâbü'l-Mu'teber*'inden kapsam ve üslup olarak farklı olup eserler arasındaki etkileşim net değildir. Bu iki eserden hangisinin önce yazıldığına tam olarak tespiti eldeki bilgilerle mümkün olmamaktadır.

Musâra'a, *Tehâfüt* kadar büyük bir şöhrete ulaşmasa da ilim dünyasında önemli yankılar uyandırmış bir eserdir. Şehristânî'nin ölümünden yaklaşık elli yıl sonra doğan ve İbn Sînâ felsefesine karşı yakın bir ilgi ve bağlılık duyan Nasîrüddîn

Tûsî *Musâra‘a*’ya karşı *Musâri‘u’l-Musâri‘* adlı eleştirel eser kaleme almıştır. Eserde, Şehristânî’nin eleştirileri neredeyse cümlesi cümlesine değerlendirmeye tabi tutulur. Tûsî’nin burada Şehristânî’nin eleştirilerini değerlendirip cevap verirken doğrudan İbn Sînâ felsefesi merkezli hareket ettiği görülmektedir. Yine *Musâra‘a*’daki konular üzerine Sahlan es-Sâvi ile Şehristânî arasında yazışmalar yapılmış, Fahrettin Râzî’nin de İbn Sînâ’ya yönelik bazı eleştirilerinde Şehristânî’den etkilendiği söylenmiştir.

Şehristânî, Tûsî ve Sahlan es-Sâvi arasında geçen felsefi hesaplaşmadan hareketle İslam dünyasında Gazzâlî, İbn Rüşd ve Osmanlı dönemindeki *Tehâfüt* müelliflerinin yer aldığı gelenekten ayrı bir felsefi mücadele geleneğinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Şehristânî merkezli bu gelenek diğerinden gerek ivme kazandığı konum gerekse de ulaştığı sonuç itibari ile önemli ölçüde farklılaşmıştır. Hatta bu geleneğin bilhassa ilk iki hocasının tavrını dikkate aldığımızda İbn Sînâ felsefesi merkezli asıl felsefi mücadele geleneğinin bu gelenek olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Gazzâlî’nin eleştirilerinin –her ne kadar İbn Sînâ merkezli hareket etse de- eserinin isminden de anlaşılacağı üzere çoğula (felâsife: filozoflar) yönelik iken Şehristânî’nin doğrudan İbn Sînâ merkezli harekete geçtiği gözden uzak tutulmamalıdır. Gazzâlî’nin hedefinde farklı branşları ile felsefe ve onun temsilcileri filozoflar dururken Şehristânî’nin odağında ise filozof İbn Sînâ ve onun felsefesinin bir kısmı olan ilahiyat konuları yer almaktadır.

Felsefenin farklı alanlarına yönelik değil de doğrudan metafizik konularına yönelik eleştirilerin yer aldığı *Musâra‘a*’da Şehristânî beş meselede İbn Sînâ’ya karşı eleştiriler dile getirir.

Bu eleştirilerden ilki olan varlıkların tasnif edilmesi konusundaki eleştirileri İbn Sînâ’nın tasnifinin çelişkiler, muğlaklıklar ve eksiklikler barındırdığını iddia eder. Varlıkların zorunlu ve mümkün, cevher ve araz şeklinde kısımlandırılmasını birbiriyle çelişen iki farklı tasnif olarak değerlendirip bu zeminden eleştiriler getiren Şehristânî’nin iddialarının İbn Sînâ’nın varlık tasnifi temel dinamikleri ile ortaya konulup, cevher ve araz anlayışına başvurularak incelendiğinde haklı olmadığı, İbn Sînâ’nın ifadeleri arasında çelişki bulunmadığı görülecektir.

Şehristânî'nin gündeme getirdiği “İki zâtın bir araya gelmesi” konusunda İbn Sînâ'nın mantıki bir hata yaptığı iddiası ve heyûlanın var olan olarak kuruluşunda mı yoksa mahiyetinde mi kendisine yerleşen hâle muhtaç olduğu sorusu İbn Sînâ felsefesi açısından incelendiğinde İbn Sînâ'nın iddia edildiği gibi mantıki bir hata yapmadığı görülür. Heyûlanın mahiyetinde değil de var olan olarak kuruluşunda kendine yerleşen hâle muhtaç olduğu sonucuna İbn Sînâ metinleri arasında sorgulamalarla neticesinde ulaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın varlıklar tasnifindeki ibarelerinde yaptığı kısaltmaların yer yer lafzi eksikler barındırdığı dolayısı ile de felsefi yanlışlara neden olduğu iddiasında eksik bırakılan ifadelerin iddia edildiği gibi felsefi yanlışlara neden olup olmadığı sorgulandığında nihayetinde bunların felsefi yönden sorun oluşturmadığı hatta yer yer İbn Sînâ'nın felsefesinin iç tutarlılığını sağlamak için lafızlar üzerinde bu türden bir tasarrufa gittiği görülmektedir.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlık tasnifinin kapsamlı olmadığını söylerken haklıdır. Nitekim İbn Sînâ'nın tasnifinde birleşik cevherlere yer verilmez. Bunun sebebi de İbn Sînâ'nın temel gayesi doğrultusunda hareket ederek cins ve türleri dikkate alıp şahısları ise kısımlandırmaması olduğu, bunun da İbn Sînâ'nın genel tavrından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın varlık tasnifini eleştiren Şehristânî'nin kendisi de alternatif bir tasnif ortaya koyar. Onun varlık tasnifinde gerek terminoloji gerekse de kısımlandırma ve tanımlamada İbn Sînâ'nın tasnifinden istifade ettiği, Tûsî'nin onun tasnifinin filozoflarla kelamcıların tasnifinin arasında durduğunu söylerken haklı bir tespitte bulunduğu görülmektedir.

Varlık lafzı gerek zorunlu varlık gerekse de mümkünler için kullanılmakla birlikte bu, her ikisini de eşit derece kapsayan bir kavram değildir. İbn Sînâ varlık lafzını mutavatı yani eşit genellemeli bir anlamda değil de teşkiki bir anlamda kullanmakta; Şehristânî'nin iddiasının aksine felsefesinin farklı yerlerinde bu ayrıma ters düşmemektedir. Kelamcı bir refleksle hareket eden Şehristânî'nin temel vurgusu Tanrı'nın aşkınlığıdır. O, varlığı monist bir tarzda anlamaya götürecek her türlü anlayışa karşıdır. Bu konudaki hassasiyetinin gerisinde de bu bulunmaktadır. Aslında

İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu ve mümkün olarak kısımlandırması ve varlık kavramını da teşkiki bir tarzda kullanıyor olması tam da bu tür kaygıların işaret ettiği anlama biçimine engel olmaktadır. Varlık lafzının bu tarz kullanımı, İbn Sînâ felsefesinin önemli ayrıntılarından birisidir. Onun ontolojisini doğru anlamak için bu ayrıma hassasiyet göstermek gerekmektedir.

Zorunlu varlıkta varlık ve zorunluluğu ayırıştırmanın mümkün olmaması, bunların ancak zihinde ayrı şeyler olarak tasavvur edilebilmeleri, bu ifadenin aralarında varlıksal bir kategorizasyon bulunan farklı varlıklara işaret etmediğini göstermektedir. Öyleyse zorunlu varlıktaki zorunluluk ve varlık arasındaki ilişkinin Şehristânî'nin iddia ettiği gibi genellik özellik ilişkisi şeklinde olduğu iddiası kabul edilemez gözükmektedir.

İbn Sînâ'nın zorunlu varlıkta varlığın genelliği ve özelliğini bir olarak kabul etmesi zorunlu varlığı aşan bir varlık tasavvuruna sahip olmadığı için O'nda çokluğu gerektirmeyip bilakis zâtındaki birliğe ve basîtlığe vurgu yapmaktadır. İbn Sînâ tarafından varlık lafzının teşkiki olarak kullanılmasının zorunlu varlık için genellik ve özelliğin aynı kabul edilmesine rağmen varlığı zorunlu ve mümkün olarak kısımlandırmaya imkân verdiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ, zorunlu varlığının zâtının basitliğini ve birliğini ısrarla vurgulamakta ve O'nda herhangi bir anlamda çokluk bulunmadığını vurgulamaktadır. Bundan dolayı da zorunlu varlığın zâtını açıklayan kavramlar olan (kavli şârih) “zâtı ile zorunlu varlık” ifadesindeki farklı kavramlar tek başlarına ele alındıklarında farklı varlıklar için de kullanılmalarına rağmen zorunlu varlık hakkında kullanıldıklarında Şehristânî'nin iddialarının aksine O'nun zâtındaki bir çokluğa işaret ettikleri İbn Sînâ felsefesi açısından kabul edilemez gözükmektedir.

Kelâmcı gelenekten derin bir farkla İbn Sînâ âlemin varlığını sudûr teorisi ile açıklamaktadır. Şehristânî'nin bu konudaki eleştirileri sudûr teorisine karşı yoktan yaratma teorisinin savunusunu yapmak ya da üstünlüğünü ortaya koymak amaçlı olmayıp sudûr teorisinin içsel tutarlılığını sorgulama amaçlı olduğu gözükmektedir. Bunu yaparken de onun yer yer Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirilerini hatırlatan karşı hamlelerde bulunduğu görülmektedir. O, *bir den bir çıkar* önermesi düzleminde

hareket edildiğinde çokluk âleminin izah edilemeyeceği, âlemin tek bir nispetle ve doğrudan Tanrı'ya izafe edilmesi gerektiği kanaatindedir. İbn Sînâ'da gerçek bir, varlığı ve mahiyeti aynı olan ve etkin bir bilme tarzına sahip şeklinde nitelendirilen zorunlu varlık, aynı zamanda el-Evvel, İlk İllet gibi niteliklerle anılır. Bu nitelikler zorunlu varlığın birliğini vurgularken aynı zamanda da O'nun âleme önceliğini vurgulamaktadır. Kendisi mutlak bir olan zorunlu varlıktan ancak tek bir fiil çıkmaktadır.

Şehristânî mümkünlerin tabiatının yokluk olduğunu söylemekte ve sudûr sürecinde varlıklara kaynaklık edemeyeceği iddiasını dile getirmektedir. İbn Sînâ felsefesine göre mümkünün tabiatı imkân olup imkân mutlak yokluktan farklıdır. Mümkün var olmadan önce, var olma kabiliyetinde olup varlık alanına çıkmadığından ötürü yoklukla nitelendirilmektedir. Ancak ondaki var olmaya yönelik bu kapasite onu mutlak bir yokluk olarak anlamayı da engellemektedir. Ayrıca mutlak yok olan, varlığı imkânsız olandır ki bu ne kendi varlığı ile ne de dışarıdan bir illetle var olması mümkün değildir. Bu durumda Şehristânî'nin mümkünün mahiyetini yokluk olduğu kabulünden hareketle sudûrda kendinden sonraki varlığa kaynaklık edemeyeceği iddiası geçersiz olmaktadır.

İbn Sînâ tarafından zorunlu varlığın akıl, akleden ve akledilen olarak nitelendirilmesi itibar olarak çokluk olup itibarlardaki bu çokluk O'nun zâtında çokluğu gerektirmemektedir. O'nun akıl olması selbi bir manaya işaret etmektedir. Bu O'nun madde ya da bileşenlerinden uzak olması manasındadır. Madde akledilmeye engeldir. Akıl olarak nitelendirilen zorunlu varlık maddeden uzak olduğu için akledilen olmaktadır.

İbn Sînâ'nın tanrı tasavvurunun zorunlu sonuçları mümkünler âleminin varlıksal kategorideki yeri konusunda açıkça görülebilir. Tanrı-âlem ilişkisini de belirlemesi itibari ile bu tasavvur onun felsefesinin en fazla eleştiri alan konularından biriyle de ilişkili gözükmemektedir. İbn Sînâ felsefesine göre zât ve sıfatı aynı olan tüm varlıkların ilk sebebi zorunlu varlığın bilgisi de etkin bir bilgidir. Zorunlu varlığın akletmesi O'nun yaratması demektir. Bundan dolayı da âlemle O'nun arasında zamansal bir öncelik söz konusu değildir. O'nun âleme önceliği ontolojik bir önceliktir. İbn Sînâ felsefesi açısından bu gerçekliği ifade eden cümle “Âlem O'nun

varlığı ile vardır.” önermesidir. Bunu Şehristânî’nin teklif ettiği gibi “Âlem O’nun varlık vermesi ile vardır.” şeklinde düzenlemek bu felsefeyi temelinden sarsacaktır.

O’nun bilgisi insani bilgidен farklı olarak tümel bir tarzdadır ve tikellerin de tamamını kapsamaktadır. İbn Sînâ’ya göre O’nun ne kendi zâtı hakkındaki bilgisi üzerine konuşurken ne de tikellere dair bilgisi hakkında konuşurken bunun bir soyutlama olduğu söylenemez. İnsana has bilme tarzından farklı bir bilgi sahibi olan zorunlu varlığın Şehristânî’nin iddia ettiği gibi İbn Sînâ’ya göre tikelleri bilmediği iddia edilemeyecektir.

İbn Sînâ’ya göre âlem zamansal olarak Tanrı ile birlikte iken varlık olarak Tanrı ondan öncedir. Bu görüşe, öncelik ve birlikteliğin aynı anda tek bir şahısta bulunmasının mümkün olmadığını söyleyerek itiraz etmek geçerli bir itiraz olmayacaktır. Nitekim öncelik ve birliktelik tek bir yönden ve tek bir anlamda dikkate alındığında bir şahısta bulunması çelişki oluştururken farklı yönlerden değerlendirildiğinde bu çelişkili olmamaktadır. Tek bir zâtın sadece varlık bakımından ya da sadece zaman bakımından diğer zâtlardan hem önce hem de birlikte olduğu söylenirse bu çelişkili bir ifade olacaktır. Ancak bu zâtın varlık bakımından önce zaman bakımından sonra olduğu savunulabilir. Nitekim varlık ya da “var” nitelemesi doğrudan zamanı içeren bir ibare değildir.

Âlemin zamansal kıdemini savunan İbn Sînâ’nın konu hakkındaki en önemli delili bir zâttan geçmişte bir şey meydana gelmemişse eğer o zât da her hangi bir değişim ya da ona yönelik dışsal bir zorlama da olmamış ise o zâttan şimdi de bir şey meydana gelmez şeklinde kurulan delildir. Bu delile *geçmiş* ve *şimdi* gibi ifadelerin zamansal ifadeler olduğu ve Tanrı hakkında kullanılamayacağını söyleyerek itiraz edilemez. Çünkü bu ifadeler Tanrı’nın zâtını zamani kılmaya yönelik olmayıp farazi bir duruma gönderme yapmaktadır. Öyleyse ise Tanrı hakkında kullanılmaları bir sakınca oluşturmamaktadır.

Mümkün varlığın ezeli olarak kabul edilmesi bir çelişki oluşturmakta mıdır? Ezeli mümkünlerle ilgili bu soru birçok düşünürün gündemini işgal etmiştir. İbn Sînâ’nın olumsuz olarak cevapladığı bu soruya Şehristânî’nin cevabı “Evet”tir. Ancak ezeliğin mümkünün zâtından değil de ona varlık verenden kaynaklandığı ve

bu ezeliğin de ontolojik olamayacağını aşikâr olduğu göz önüne alındığında bu ifade de bir çelişki bulunmadığı anlaşılabacaktır.

İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlıkta varlık ve zorunluluğun arasını ayırmak mümkün olmadığı gibi onun varlık vermesi ve zorunluluk vermesini bir birinden ayırmak da pek mümkün gözükmemektedir. Şehristânî, zorunlu varlığın önce varlık verdiğini sonra bu varlığın varlık vericisine nispetle zorunlu olarak nitelendirildiğini söylemektedir. İbn Sînâ'da kendisi zorunlu olan varlıktan zorunlu varlık olması hasebiyle varlıklar çıkmaktadır. O'nun zorunlu olmasından dolayı varlıklar ondan zorunlu olarak çıkmakta olup bu varlıklarda önce var edilip sonra da zorunlu kılınmıştır şeklinde bir ayırım yapmak söz konusu olmamaktadır. Şehristânî zorunlu varlığın varlık veriş tarzında sudûru yadsıdığı için onun önce varlık verdiğini iddia ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim sudûrda varlık verme zorunluluğa dayanmaktadır.

İlahiyat alanına odaklandığına şahitlik ettiğimiz bu eleştirilerde güdülen felsefî kaygı ve üslup kendini bariz şekilde göstermektedir. Bu da Şehristânî'nin İbn Sînâ felsefesine karşı bir filozof olarak harekete geçtiğinin göstergesi olmaktadır. Onun eleştirilerinin İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştiriler içerisindeki konumu belirlenmek istenildiğinde Gazzâlî'nin çizgisinden farklı bir yere koymak gerekir. Onun gerek felsefeye yönelik yaklaşımı gerekse de kendisinin eleştirdiği görüşlere karşı yeni bir felsefî yaklaşım getirmesi eleştirilerini daha pür ve daha makul bir felsefî eleştiri kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abu Sway, Mustafa: **Al-Ghazzâliysy, A Study in Islamic Epistemology**, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1996.
- Acar, Rahim: “Allah’ın Cüz’ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi”, **Dîvân İlmî Araştırmalar**, İstanbul, sy., 20, yıl: 2006/I, s. 99-118.
- Açıkgenç, Alparslan: “The Relevance of the Ibn Sina-Ghazali Debate: An Evaluation and a Reassessment”, **Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook**, Moscow, Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy and the Iranian Institute of Philosophy, sy. 1, 2010, s. 254-267.
- Akyol, Aygün: “Zorunlu Varlık’ın Tikellere Dair Bilgisi Üzerine, İbn Sînâ – Şehristânî Merkezli Bir Tartışma”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. V, sy. 10, yıl 2006/2, s. 111-131.
- Algar, Hamit: “Hâcegân”, **DİA**, c. XIV, 1996, s. 431.
- al-Ma‘sumi, Hasan: “İbn Bajjah”, **A History of Muslim Philosophy**, 506-525.
- Alper, Ömer Mahir: “Avicenna’s Conception of Scope of Metaphysics: Did He Really Misunderstand Aristotle”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 16, yıl: 2007, s. 85-103.
- Alper, Ömer Mahir: “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: El-Fark beyne re’yeyi’l-hakîmeyn”, **Divan**, 2001, sy. 10, s. 145-172.

- Alper, Ömer Mahir: “İbn Sînâ’da Tanrı’nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, sy.7, yıl: 2003, s. 61-77.
- Alper, Ömer Mahir: “Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ’nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?” **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler, (2008, İstanbul)**, Editörler: Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, İstanbul, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008, s. 256-274.
- Alper, Ömer Mahir: **İbn Sînâ**, İstanbul, İsam yay., 2008.
- Alper, Ömer Mahir: **İslam Felsefesinde Akıl – Vahiy/Felsefe – Din İlişkisi – Kindî, Fârâbî, ve İbn Sînâ Örneği**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2010.
- Alper, Ömer Mahir: **Varlık ve İnsan, Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, Klasik yay., İstanbul, 2010.
- Altaş, Eşref: **Fahrettin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul, İz yay., 2009.
- Arberry, Artur J.: **Avicenna on Theology**, London, Hiperion Press, 1951.
- Arıcı, Mustakim: “İbn Sînâ’nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. , 2005.
- Aristo: **Metafizik**, ter. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aşkar, Mustafa: “Keşfu’l-mahcûb”, **Tasavvuf Klasikleri**, ed. Ethem Cebecioğlu, İstanbul, Erkam Matbaacılık, 2010.

- Atay, Hüseyin: **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, Ankara, Gelişim Matbaası, 1983.
- Aydın, Mehmet: **Din Felsefesi**, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. 1990.
- Aydın, Mehmet: "Gazâlî'nin Kubb Nazariyesinde Allah'ın Sıfatlarının Anlam ve Önemi, **Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, c. XXII, yıl, 1978.
- Aydınlı, Yaşar: "İbn Bacce'nin Eserleri", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. III, sy. 3, 1991, s. 203-213.
- Bâkillânî: **el-İnsaf fîmâ yecibu i'tikaduhu ve lâ yecüzü'l-cehlü bihi**, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevseri, 2. bs., Mektebetü'l-Ezheriyyeti't-Türâs, 2000.
- Bâkillânî: **et-Temhîd fî reddi 'alâ mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfiziyyeti ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezîle**, thk. Mahmûd Muhammed Hudayri, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-'Arabi, 1947.
- Baltacı, Ahmet: "İbnü'l-Arabi, Ebû Bekir", **DİA**, c. XX, 1999, s. 488-490.
- Bedevi, Abdurrahman: **Aristu 'inde'l-'Arab**, 3. bs. Kuveyt, Vekâletü'l-Matbûât, 1978.
- Bedevi, Abdurrahman: **Müellefâtü'l-Gazzâlî**, Kuveyt, Vekâletü'l-Matbûât, 1977.
- Beyhakî: **Târîhu Hükemâ'i'l-İslâm**, thk. Memduh Hasan Muhammed, Kahire, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1996.

- Beyhakî: **Tetimmatü Sıvani'l-hikme: Târîhu hükemâi'l-İslâm**, nşr. Muhammed Şefî', Lahor, 1932.
- Bircan, Hasan Hüseyin: **İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristânî'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler**, Van, Bilge Adamlar yay., 2010.
- Böwering, Gerhard: Gazâlî, <http://www.iranica.com/articles/gazali-i-biography>
- Browne, E. G.: "Yet More Light on 'Umar-i-Khayyam", **The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Nisan - 1899, s. 409-416.
- Campanini, Massimo: "Gazâlî", **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öcal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Kitap, 2007, c. I, s. 307-324.
- Cüveynî: **Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l İslâmiyye**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li'l-Türâs, 1992.
- Cüveynî: **eş-Şâmil fî usûli'd-dîn**, haz. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî: **Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'l-edilleti fî usûli'l-İtikad**, thk. Es'ad Temîm, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's- Sekâfiyyeti, 1996.
- Çağrııcı, Mustafa: "Ebü'l-Berakât el-Bağdâdî", **DİA**, c. X, s. 300-309.
- Çağrııcı, Mustafa: "Gazzâlî", **DİA**, c. XIII, 1996, s. 489-505.
- Debâşî, Hâmid: "Ayn el-Kudât el-Hemedânî ve Zamanın Entelektüel İklimi", **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, c. II, s. 19-83.

- Demirkol, Murat: **Tûsî'nin İbn Sina Savunması**, Ankara, Fecr, 2010.
- Durusoy, Ali: "Mi'yârü'l-'ilim", **DİA**, c. XXX, 2005, s. 202-203.
- Ebu Ride, Muhammed: "Aristoteles ve Kindî'ye Göre Âlemin Ezeliliği veya Yaratılmışlığı Problemi", çev. Cevdet Şulul, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl: 2000, sy. VI, s. 133-141.
- Ebû Sa'de, M. Hüseyinî: **eş-Şehristânî ve menhecühü'n-nakdi: dirâse mukârene me'a ârâi'l-felâsife ve'l-mütekellimîn**, Beyrut, Müessesetü'l-Câmi' iyye, 2002.
- ed-Dîb, Abdülazîm: "Cüveynî", **DİA**, c. VIII, 1993, s. 141-144.
- el-Bağdâdî, Abdülkahir: **el-Fark beyne'l-firâk ve beyanu fırkatin naciyyetin minhüm: Akâidü'l-fıraki'l-İslamiyyeti ve ârâü kibâri 'âlâmihi**, thk. Muhammed Osman Haşin, Kahire, Mektebetü İbn Sînâ, t.y.
- el-Bağdâdî, Abdülkahir: **el-Milel ve'n-nihal**, thk. Albert Nasri Nâdir, 2. bs., Beyrut, Dârü'l-Maşrik, 1986.
- el-Bağdâdî, Ebü'l-Berâkât: **Kitâbü'l-Mu'teber**, Haydarâbâd, Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1358, c. III.
- el-Câbirî, Muhammed 'Âbid: **Arab - İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Haçak, vd., İstanbul, Kitabevi yay., 3.bs., 2001.
- el-Câbirî, Muhammed 'Âbid: **Arap Aklının Oluşumu**, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997.
- el-Cürcânî, Seyid Şerif: **Kitâbü't-Ta'rifât**, Beyrut, Mektebetü Lübnan, 1980.

- el-Cürcânî, Seyid Şerif: **Şerhü'l-Mevâkıf bi 'ilmi'l-kelâm**, tsh. es-Seyid Muhammed Bedrettin en-N'asânî, Tahran, İntişârâtı eş-Şerif er-Rıza, 1370/1412.
- Çelebi, İlyas: "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 28, yıl: 2005, s. 5 – 35.
- el-Eşâ'ri, Ebü'l-Hasan: "Usûlü Ehli's-sünne", **el-İbâne** içerisinde, Usûlü Ehli's-sünne", **el-İbâne** içerisinde, ter. Ramazan Biçer, İstanbul, Gelenek yay., 2010
- el-Eşâ'ri, Ebü'l-Hasan: **İlk Dönem İslam Mezhepleri; Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-İhtilafu'l-Musallîn**, ter. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı yay., 2005.
- el-Eşâ'ri, Ebü'l-Hasan: **el-İbâne 'an usûli'd-diyâne**, Beyrut, Dârü İbn Zeydûn, t.y.
- el-Eşâ'ri, Ebü'l-Hasan: **el-İbâne**, Beyrut, Dârü İbn Zeydûn, t.y.
- el-Magribi, Abdu'l-Fettah: "Kadîm Doğu Düşüncesi ile İslâm Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine", ter. İsmail Arslan, **Kelâm Araştırmaları**, c. II, sy. 2, 2004, s. 125-154.
- Emiroğlu, İbrahim: **Klasik Mantiğa Giriş**, Bursa, Asa yay., 1999.
- en-Nesefî, Ebü'l-Mu'în: **Tebşiratü'l-edille**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, DİB yay., c. I, 1993.
- er-Râzi, Fahrettin: **Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn**, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, [t.y.].

- er-Râzi, Fahrettin: **Münâzarâtü Fahrettîn er-Râzî**, thk. Fetullah Huleyf, Beyrut, Daru'l-Meşrik, [t.y.].
- er-Râzi, Fahrettin: **el-Mahsul fî 'ilmi usûlü'l-fıkh**, thk. Taha Câbir Feyyaz Alvâni, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, c. I, 1992.
- er-Râzi, Fahrettin: **Allah'ın Aşkınlığı**, ter. İbrahim Coşkun, İstanbul, İz yay. 2006.
- er-Râzi, Fahrettin: **el-Erba'în fî usûli'd - dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezher, c. I, 1982.
- es-Sâvî, Sahlan: **Risâletâni fî'l-mantık ve'l-felsefe: Nehcü't-takdîs ve Es'iletü ve ecvibetü**, takdim ve thk. Hasan Merâgi, Tahran, Şems Tebrîzî, 2009.
- et-Teftâzânî, Sa'dettin: **Şerhü'l-Makâsıd**, thk. Abdurrahman 'Umeyre, Beyrut, 'Alemü'l-Kütüb, c. I, 1989.
- Evkuran, Mehmet: **Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelâm**, İstanbul, Araştırma yay., 2005.
- Fârâbî: **el-Medînetü'l-fâzıla**, thk. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut, 2. bs., Dârü'l-Meşrik, 1968.
- Fazlur Rahman: "Essence and Existence in Avicenna", **Mediaval and Renaissance Studies**, London, vol. IV, 1958, s. 1-16.
- Fazlur Rahman: "Essence and Existence in Ibn Sînâ the Myth and the Reality", **Hamdard Islamicus**, vol. IV, No:1, 1981, s. 3-14.
- Fazlur Rahman: "İbn Sînâ", **A History of Muslim Philosophy: With Short Account of the Other Disciplines and the Modern Renaissance in the Muslim Land**, c. I, s. 480-506.

- Fazlur Rahman: **İslam**, ter. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu, 1999.
- Gazzâlî: **Mi'yârü'l-ilm**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Dârü'l-Me'ârif, 1961.
- Gazzâlî: **el-İktisâd fî'l-İtikâd**, haz., İbrâhim Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1962.
- Gazzâlî: **Felsefenin Temel İlkeleri**, çev. Cemalettin Erdemci, Ankara, Vadi yay., 2001.
- Gazzâlî: **Makâsidü'l-felâsife**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Daru'l-Me'ârif, 1961.
- Gazzâlî: **Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Gazzâlî: **Mihakkü'n-nazar**, thk. Refik el-Acem, Beyrut, Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1994.
- Gazzâlî: **Tehâfütü'l-felâsife**, nşr. haz. Maurice Bouyges, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1927.
- Genequand, Charles: "Metafizik", **İslam Felsefesi Tarihi**, c. III, s. 11–30.
- Goichon, A.M.: **The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe**, Translated from the French: M. S. Khan, Delhi, Motilal Banarsidass, 1969.
- Gutas, Dimitri: "Aklî Nefsin Metafiziği", çev. Cüneyt Kaya, **İbn Sînâ'nın Mirası** içerisinde, s. 31-46.
- Gutas, Dimitri: **İbn Sînâ'nın Mirası**, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik yay., 2004.

- Günaltay, M. Şemsettin: “Mütekellîmin ve Atom Nazariyesi”, **Dârü’l-fünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası**, İstanbul, yıl, 1, sy.1, 1925, s. 58-119.
- Haklı, Şaban: “İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2007/2, c. VI, sayı: 12, s. 41-58.
- Halm, H.: “Beyhaqî”,
<http://www.iranica.com/articles/bayhaqi-zahir-al-din-abul-hasan-ali-b>
- Harman, Ömer Faruk: “Şehristânî”, **DİA**, c. XXXVIII, 2010, s. 467-468.
- Hourani, George F.: “The Principal Subject of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân”, **Journal of Near Eastern Studies**, v. XV, no. 1, 1956, s. 40-46.
- İbn Esîr: **el-Kâmil fi’t-târih**, thk. Muhammed Yusuf Dekâka, Beyrut, Dârü’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, c. VIII, 1987.
- İbn Haldun: **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 5. bs., Dergah yay, 2008, c. II, s. 831.
- İbn Haldun: **Mukaddime**, thk. Derviş Cüveydi, Beyrut, 2. baskı, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1995.
- İbn Hallikan: **Vefayâtü’l-‘ayân**, thk. İhsan Abbas, Beyrut, Dârü’s-Sadr, 1978.
- İbn Hazm: **et-Takrîbu li haddi’l-mantiki ve’l-medhalu ileyhi bi’l-elfâzi’l-‘âmiyyeti ve’l-emsileti’l-fıkhıyyeti**, (*Resâilü İbn Hazm el-Endülüsi* içerisinde), thk. İhsan Abbas, el-Müessesetü’l-‘Arabiyyetü li’d-Dırâsâti ve’n-Neşr, 2. bs. 1987, c. IV, s. 93-356.

- İbn Hazm: **el-Faslu fî'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal**, thk. Muhammed İbrahim Nasır, Beyrut, Dârü'l-Cîl, c. V, t.y.
- İbn Rüşd: **Faslu'l-makâl**, Thk. Elbir Nasır Nedri, 2. bs., Beyrut, Dârü'l-Meşrik, 1986.
- İbn Rüşd: **Tehâfütü't-Tehâfüt**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Dârü'l-Me'ârif, 1965.
- İbn Rüşd: **el-Keşfü 'an menâhici'l-edilleti fî akâidi'l-milleti ev Nakdü 'ilmi'l-keîâm zıdden 'ale't-tersîmi'l-idyûlûciyyi li'l-akideti ve def'an 'ani'l-'ilmi ve hürriyyeti'l-ihtiyari fî'l-fikri ve'l-fî'il**, tah. Muhammed Abid Cabiri, Beyrut, Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbn Sînâ: **Mantiğa Giriş**, ter. Ömer Türker, İstanbul, Litera yay. 2006.
- İbn Sînâ: **el-İşârât ve't-tenbîhât**, ter. Ali Durusoy, Muhittin Macit v.d., İstanbul, Litera yay., 2005.
- İbn Sînâ: **el-Mebde' ve'l-me'âd**, nşr. Abdullah Nurâni, Zir-i Nazar, Mehdi Muhakkık, Tahran, Müessese-i Motâlât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1984.
- İbn Sînâ: **er-Risâletü'l- 'Arşîyye**, thk. İbrâhim Hilâl, Kahire, Câmi'atü'l-Ezher, 1980
- İbn Sînâ: **et-Ta'likât**, thk. Abdurrahman Bedevi, Tahran, Mektebetü'l-'Alâmü'l-İslâmî, t.y.
- İbn Sînâ: **Kitâbü'l-Hudûd**, thk. A.M. Goichon, Kahire, Publication de L'isnstitut Français D'archeologie Orientale, 1968.

- İbn Sînâ: **Kitâbü'n-Necât**, thk. Mâcit Fahri, Beyrut, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- İbn Sînâ: **Metafizik I**, ter. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul, Litera yay., 2005.
- İbn Sînâ: **Metafizik II**, ter. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul, Litera yay., 2005.
- İbn Sînâ: **Uyûnü'l-hikme**, thk. Abdurrahman Bedevi, 2.bs., Beyrut, Daru'l-Kalem, 1980.
- İbn Sinâ: “el-Mübâhasât”, **Aristu ‘inde’l-‘Arab, Dırâsetü ve nususu gayri menşûra** içerisinde, Abdurrahman Bedevî, 2. bs., Kuveyt, Vekâletü'l-Mabûat, 1978.
- İbn Teymiyye: **Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye**, thk. Muhammed Reşad Sâlim, Riyad, Câmi‘atü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, c. II, 1986.
- İbnü'l-Adîm: **Biyografilerle Selçuklular tarihi**, trc. Ali Sevim, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1982.
- İnati, Şems: “İbn Sînâ”, **İslâm Felsefesi Tarihi**, ed. Seyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öcal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Kitap, c. I, 2007.
- İnati, Şems: “Mantık”, **İslâm Felsefesi Tarihi**, ed. Seyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, , çev. Şamil Öcal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Kitap, c. III, 2007.
- İzmirli, İsmâil Hakkı: “İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me‘âlî bin el-Cüveynî”, **Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, c. II, sy. 9, 1928, s. 1-33.

- Kâdî Abdü'l-Cebbâr: **Şerhu'l-Usûli'l-hamse**, thk. Abdu'l-Kerim Osman, 3. bs., Kahire, Mektebetü'l-Vehb, 1996.
- Kara, Seyfullah: **Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları**, İstanbul, 2. bs., İz yay., 2009.
- Karadaş, Cafer: “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 2004/1, s. 57-72.
- Karlığa, Bekir: “İbn Sînâ”, Etkileri, **DİA**, c. XX, 1999, s. 345-353.
- Karlığa, H. Bekir: “Gazzâlî, Eserleri ve Tesirleri”, **DİA**, c. XIII, 1996, s. 518-530.
- Kaya, Cüneyt: “İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan”, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, 2008.
- Kaya, Mahmut: “Âmîrî”, **DİA**, c. III, 1991, s. 68-72.
- Kayacık, Ahmet: “Sâvî, Ömer b. Sehlân”, **DİA**, c. XXXVI, 2009, s. 202-203.
- Keskin, Halife: **İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi**, İstanbul, Beyan yay., 1996.
- Kindî: “Beş Terim Üzerine”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri** içerisinde, ter. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik yay., 2003.
- Kindî: “Kitâbü'l-Kindî ilâ Mu'tasım billah fî'l-felsefeti'l-ûlâ”, **Resâili'l-Kindiyyi'l-felsefiyye** içerisinde, thk. Muhammed Abdü'l-Hâdi Ebu Zeyde, Mısır, Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1950, s. 81-162.
- Kindî: “Risâletü'l-Kindiyyi fî ennehu tûcedu cevâhiru lâ ecsâm”, **Resâili'l-Kindiyyi'l-felsefiyye** içerisinde, s. 265-270.

- Konevi, Sadrettin: **Sadrettin Konevi ve Nasireddin Tûsî Arasındaki Yazışmalar: el-Mürâselât**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz yay., 2002.
- Kutluer, İlhan: “Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm’a Nispet Edilen *er-Red ‘ale’l-Kindî el-feylesûf* Adlı Risalenin Tahlili, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl: 2001, sy. 3, s. 23-40.
- Kutluer, İlhan: “Cevher”, **DİA**, c. VII. S. 124-125, 1993.
- Kutluer, İlhan: **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz yay., 2002.
- Küçük Ali, Adnan: “İbn Sînâ’nın Selbî Yorumlama Metodu”, **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, yıl: 2009, c. XIII, sy.1, s. 57-68.
- Leaman, Oliver: **An Introduction to Medieval Islamic Philosophy**, Londra, Cambridge University Press, 1985.
- Lockhart, Laurence: “Hasan-ı Sabbah and the Assassins”, **Bulletin of Scholl of Oriental Studies**, University of London, v. V, no, 4, 1930, s. 675-696.
- Macit, Muhittin: “İmkân Metafiziği Üzerine -Gazzâlî’nin Felsefî Determinizmi Eleştirisi-, **Divan**, yıl: 1997/I, s. 93-141.
- Madelung, W.: “Abu’l-Barakât Bağdâdî”, *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranica.com/articles/abul-barakat-al-bagdadi-awhad-al-zaman-hebatallah-b>
- Marmura, M. E.: “Avicenna”, <http://www.iranica.com/articles/avicenna-iv>

- Marmura, Michael E.: “Ghazali and Demonstrative Science”, **Journal of the History of Philosophy**, University of California Press, v. III, 1965/II, s. 183-204.
- Marmura, Michael E.: Gazzâlî’nin Mantık ve Dini Olmayan İlimlere Bakışı, çev. İbrahim Çapak, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 11, yıl, 2005, s. 121-133.
- Mâtürîdî: **Kitâbü’t-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Beyrut, Dârü’s-Sâdır, t.y.
- McCarthy, Richard J.: **The Just Balance**, (Being a translation of al-Qistas al-Mustaqim of al-Ghazzali with translation and annotation) Library of Classical Arabic Literature, ed. Ilse Lichtenstadter, Twayne Publishers, Vol. IV, 1980.
- Mcdonald, D.B.: “Continuouse Re-creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology”, **Isis**, Chicago, v. IX, yıl: 1927, s. 326-344.
- Medkur, İbrahim: **fî’l-Felsefeti’l-İslâmiyyeti; Menhecün ve takbikuhu**, Mısır, Dârü’l- Me‘ârif, 3.bs., 1976, c. II.
- Memiş, Murat: “Eş’arîliğe Yaptığı Katkılar Bakımından Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî”, **Kelam Araştırmaları**, c. VII, s. 1, 2009, s. 99-120.
- Merçil, Erdoğan: “Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi”, **Genel Türk Tarihi**, ed. Hasan Celal Güzel, Ali Birinci, Yeni Türkiye Yayınları, c. III, 2002.
- Nasr, Seyid Hüseyin: “Existence (wujûd) and Quiddity (mâhiyyah) in Islamic Philosophy”, **International Philosophical**

- Quarterly**, New York, vol., XXIX, no:4, 1989, s. 409-429.
- Nasr, Seyid Hüseyin: **Islamic Philosophy from its Origin to the Present**, New York, State University of New York Press, 2006.
- Nûmânü'l-Hak, Seyyid: "Hint ve Fârisî Arka Plan", **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, c. I, s. 77-97.
- Omrani, Aria: "İbn Sina's Theory of God's Knowledge, **Trancendent Philosophy Journal**, Londra, London Academy of Iranian Studies, I, s. 23-30.
- Özaydın, Abdülkerim: "Nizâmiye Medresesi", **DİA**, c. XXXIII, 2007, s. 188-191.
- Özgüdenli, Gazi: "Nişâbur", **DİA**, c. XXXIII, 2007, s. 149-151.
- Özpilavcı, Ferruh: "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi", (Basılmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sos. Bil. Ens. İstanbul – 2008.
- Pourjavâdy, Nasroullah: **Mecmûâ-i felsefeyi Merâgi**, Tahran, Iran Universith Press, 2002.
- Ross, David: **Aristoteles**, ter. Ahmet Arslan v.d., İstanbul, Kabalcı yay., 2002.
- Salîbâ, Cemil: **el-Mû'cemü'l-felsefi**, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-Benânî, c. II, 1982.
- Sarioğlu, Hüseyin: **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, 2.bs., Klasik yay., 2006.
- Sarrafi, Ahmet Hamit: **'Umeru'l-Hayyâm**, Matba'atu Dârü's-Selâm, t.y.
- Se'âde, Rıza: **Müşkiletü's-sıra' beyne'l-felsefeti ve'd-dîn**, Beyrut, Dârü'l-'Alemiyye, 1981.

- Shehadi, Fadlou: **Metaphysics in Islamic Philosophy**, New York, Caravan Books, 1982.
- Sheikh, A. Saeed: “Al-Ghazali: Metaphysics”, **A History of Muslim Philosophy: With Short Account of the Other Disciplines and the Modern Renaissance in the Muslim Land**, ed. M.M. Sharif, Karaçi, Royal Book Co., 1983, c. I. s. 581-617.
- Sheikh, M. Saeed: **Islamic Philosophy**, Londra, The Octagon Press, 1982.
- Shihadeh, Ayman: “From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology”, **Arabic Sciences and Philosophy**, vol. 15, 2005, s. 141–179.
- Subkî: **Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-kübrâ**, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire, Matba‘atü ‘Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964, c. VI.
- Şahin, Pınar: “Büyük Selçuklular Dönemde Bâtınîler ile Yapılan Mücadeleler”, (Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2008.
- Şehristânî: “Kitâbü Musaratü’l-felâsife”, **Musâri‘u’l-Musâri‘** içerisinde, thk. Şeyh Hasan Mu‘izzî, Kum, Mektebetü’l-Ayetullahi’l-Mer‘aşî, 1984.
- Şehristânî: **el-Milel ve’n-nihal**, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, Lübnan, Dârü’l-Kütübî’l-‘ilmiyye, 2009.
- Şehristânî: **Mefâtîhu’l-esrâr ve mesâbîhu’l-ebrâr**, thk. Muhammed Ali Azerşeb, Tahran, Merkezü’l-Buhûs ve Dirâsâtı li’t-Turâsi’l-Mahtûta, 2008.

- Şehristânî: **Musâra‘atü’l-felâsife, Struggling with the philosopher: A refutation of Avicenna’s metaphysics**, translated by Wilferd Madelung, Toby Mayer, London, I.B.Tauris, 2001.
- Şehristânî: **Nihâyetü’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-kelâm/The summa philosophiae of al-Shahrastânî Kitâb Nihâyatu’l-ikdâm fî ‘ilmi’l-kalâm**, ed. ve ter. Alfred Guillaume, London, Oxford University Press, 1934.
- Şerefeddin, Mehmed: “Sencer ve Gazâlî”, **Dârü’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, 1925, c. I, sy. 1, s. 39-57.
- Tancı, Muhammed: “Şehristânî”, **İslam Ansiklopedisi**, M.E.B. yay., 1979, c. XI, s. 393-396.
- Teftazânî: **Şerhü’l-Makâsıd**, thk. Abdurrahman ‘Umeyre, Beyrut, ‘Âlemü’l-Kütüb, 2. bs. c. I, 1998.
- Tehânevî: **Keşşâfü ıstılâhâtı’l-fünûn**, neş. Ahmet Cevdet, Dârü’l-Hilâfeti’l-‘Aliyye, İkdâm Matbaası, c. I, 1900.
- Toktaş, Fatih: **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul, Klasik yay., 2004.
- Tûsî, Nasîrüddîn: **Musâri‘u’l-Musâri‘**, thk. Şeyh Hasan Mu‘izzî, Kum, Ayetullâhi’l-‘Uzma el-Mar‘aşî, 1984.
- Tûsî, Nasîrüddîn: **Şarhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, Dârü’l-Marif, 1960.
- Tûsî, Nasîrüddîn: **el-İşârât ve’t-tenbîhât ma‘a şerhi Nasirüddin et-Tûsî**, thk. Süleyman Dünya, Beyrut, 2. bs., Müessesetü'n-Numan, c. IV, 1993.

- Türker, Mubahat: **Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1956.
- Türker, Ömer: “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, sy. 19, 2008, 1-23.
- Türker, Ömer: “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci, **Dîvân**, 2007/2, c. XII, sy. 23, s. 75-92.
- Türker, Ömer: “Seyid Şerif Cürcanî’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dil Bilimsel Temelleri”, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Uludağ, S.: N.Bayburtlugil, “Aynülkudât Hemedânî”, **DİA**, c. IV, 1992, s. 280-282.
- Uludağ, Süleyman: “Ahmet el-Gazzâlî”, **DİA**, c. II, 1989, s. 70.
- Uludağ, Süleyman: “Hücvîrî”, **DİA**, c. XVIII, 1998, s. 458-460.
- Uludağ, Süleyman: “Kuşeyrî”, **DİA**, c. XXVI, 2002, s. 473-475.
- Ülken, Hilmi Ziya: **İslam Felsefesi**, İstanbul, 5. bs., Ülken yay., 1998.
- Watt, W. G.: **Islamic Philosophy and Theology**, Edinburgh, 2. bs., Edinburg University Press, 1985.
- Watt, W. G.: **Muslim intellectual a study of al-Ghazali**, Edinburhg, Edinburg University Press, 1963.
- Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi**, ter. Vehbi Eralp, İstanbul, 5. bs., Sosyal yay., 1998.
- Wisnovsky, Robert: “İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar, çev. Arzu Meral, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl: 2004, sy. 26, s. 85-118.

- Wisnovsky, Robert: **İbn Sînâ Metafizigi**, çev. İbrahim Halil Üçler, İstanbul, Klasik yay. 2010.
- Wolfson, Harry Austryn: **The Philosophy of the Kalam**, London, Harvard University Pres, 1976.
- Yakut: **Mu‘cemü’l-buldân**, Beyrut, Dârü’s-Sadr, c. III, 1977.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Ahval”, **DİA**, c. II, 1989, s. 190-192.
- Zehebî: **Târîhü’l İslâm ve vefayâtü’l-meşâhiri’l-‘alâm**, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf, Beyrut, Dârü’l-Garbi’l-İslâmiyye, c. XI, 2003.
- Zehebî: **Tehzîbü siyeri ‘alami’n-nübelâ**, thk. Şu‘ayb el-Arnaût, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1. bs., c. III, 1985.
- Zeller, Eduard: **Grek Felsefesi Tarihi**, ter. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz yay., 2001.
- Ziya, Yusuf: “Şehristânî”, **Dârü’l-Funûn İlâhiyat Fakültesi Mecnûası**, İstanbul, yıl: 1, sy.: 3, 1926, s. 263-314.
- Ziyâî, Hüseyin: “Şihâbuddin Sührevredî: İşrâkî Okulun Kurucusu”, **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Seyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öcal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Kitap, c. II, s. 83-116.

ÖZGEÇMİŞ

Ömer Ali YILDIRIM 20.10.1978’de Malatya’da doğdu. 1997’de Kuluncak Lisesi’nden mezun oldu. Lisans eğitimini 2002 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde tamamladı. **İbn Haldun’da İlimler Tasnifi ve Felsefe Eleştirisi** adlı tezi ile Yüksek Lisansını 2005 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda tamamladı.